DÜNYA YURTTAŞLIĞI KAVRAMININ STOA FELSEFESİNDEKİ DAYANAKLARI/**NEDAR ATICI**
SOCRATE, MARSYAS ET LES SILENES: LA QUESTION DE L'ALTERITE DANS LA CONVERSION PHILOSOPHIQUE/**MARTIN STERN**
MIMESIS VE MİMETİK ETKİNLİK/**TÜRKER ARMAĞER**
L'ENVOIE DE L'ETRE ET LA REPRESENTATION/**UNUT ÖKSÜZAN**
UNE FIGURE "AUTRE" DE L'INTELLECTUEL: L'INTELLECTUEL ISLAMISTE/**İPEK NERÇİL**
LAİK KAMUSAL ALANDA İSLAMİ GÖRÜNÜRLÜK VE KARŞI KAMULARIN OLUŞUMU/**BUKET TÜRKMEN**
ENCORE DES CONDITIONS DE POSSIBILITES DES SCIENCES HUMAINES (HERITAGES ET PERSPECTIFS)/**NELİN BAŞARAN**
VIRTUAL AGORAS AS SPACES OF FLEXIBLE SOCIALISATION: THE CASE OF THE INTERNET SITES BASED ON THE OVER EXPOSITION OF THE SELF/**ALİ ERGUR**
REPRESENTATIONS OF FRANCE AND TURKEY AMONG YOUNG PEOPLE DESCENDING FROM TURKISH IMMIGRANT FAMILIES/**VERDA İRTİŞ**
'ARCHITECTURAL DEATH CULT' FACES THE 'WORLD'/**SEZGİ DURGUN**
POSER LA RECONNAISSANCE EN TANT QUE PROBLEME PROPREMENT POLITIQUE: AUTOUR DE L'OEUVRE DE AXEL HONNETH/ **ZEYNEP SAVAŞÇIN**
GABRIEL MARCEL'DE İNSANIN METAFİZİK YOLCULUĞU YA DA:"HOMO VIATOR"/**FULYA BAYRAKTAR**

THE CONSTRUCTION OF WHAT/**MICHEL WIEVIORKA/ÇEV. BAŞAK DENİR**
TOPLUMSAL FELSEFENİN BUGÜNKÜ DURUMU VE BİR TOPLUMSAL ARAŞTIRMA ENSTİTÜSÜNÜN GÖREVLERİ/**MAX HORKHEIMER/ÇEV.ALBER RAHUM - SEÇİL DOĞUŞ**

JOHN RAWLS, HALKLARIN YASASI VE 'KAMUSAL AKIL DÜŞÜNCESİNİN YENİDEN ELE ALINMASI'/**ÖZLEM DENLİ**

BAHAR 2006/I

kimlik, başkalık, temsil
identité, alterité, représentation
identity, otherness, representation

LAPSUS

GALATASARAY ÜNİVERSİTESİ

LAPSUS - SAYI I

YILDA İKİ KEZ YAYIMLANAN
HAKEMLİ DERGİ
GALATASARAY ÜNİVERSİTESİ
FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

Sahibi : Galatasaray Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi adına
Prof. Dr. Kenan Gürsoy, Dekan

Genel Yayın Yönetmenleri
Yrd. Doç. Dr. Türker Armaner,
Yrd. Doç. Dr. İpek Merçil

Yayın Kurulu
Prof.Dr. Medar Atıcı
Prof.Dr. Melih Başaran
Prof.Dr. Tulin Bumin
Doç.Dr. Besim Dellaloğlu
Doç.Dr. Zeynep Direk
Doç.Dr. Ali Ergur
Yrd.Doç.Dr. Necati Ilgıcıoğlu
Yrd.Doç.Dr. Verda İrtiş
Yrd.Doç.Dr. Aliye Kovanlıkaya
Yrd.Doç.Dr. Buket Türkmen

Bu sayıyı yayına hazırlayan editörler :
Yrd. Doç. Dr. Türker Armaner,
Yrd. Doç. Dr. İpek Merçil

Bu sayının hakemleri:
Prof.Dr. Fatmagül Berktay (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Tülin Bumin (Galatasaray Üniversitesi), Prof.Dr. Ahmet Cevizci (Uludağ Üniversitesi), Prof. Dr. Nilüfer Göle (Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales), Prof.Dr. Kenan Gürsoy (Galatasaray Üniversitesi), Prof. Dr. Osman Sanemoğlu (Galatasaray Üniversitesi), Prof.Dr. Ayşegül Yaraman (Marmara Üniversitesi), Doç.Dr. Besim Dellaloğlu (Galatasaray Üniversitesi), Doç. Dr. Zeynep Direk (Galatasaray Üniversitesi), Doç.Dr. Stephane de Tapia (Strasboug Üniversitesi), Doç.Dr. Ferda Keskin (Bilgi Üniversitesi)

Fransızca metinlerin redaksiyonu :
Doç.Dr. Marie-Hélène Sauner
İngilizce metinlerin redaksiyonu :
Dr. Brian Elliott

Sayfa Tasarımı :
Melisa Ceren Hasmaden
Kapak Tasarımı :
Murat Patavi

İÇİNDEKİLER

Makaleler

Dünya Yurttaşlığı Kavramının Stoa Felsefesindeki Dayanakları
Medar Atıcı ***3-10***

Socrate, Marsyas et les silènes : la question de l'altérité dans la conversion philosophique
Martin Stern ***11-17***

Mimesis ve Mimetik Etkinlik
Türker Armaner ***18-29***

L'envoie de l'être et la représentation
Umut Öksüzan ***30-40***

Une figure "autre" de l'intellectuel : l'intellectuel islamiste
İpek Merçil ***41-54***

Laik Kamusal Alanda İslami Görünürlük ve Karşı Kamuların Oluşumu
Buket Türkmen ***55-79***

Encore des conditions de possibilité des sciences humaines (héritages et perspectifs)
Melih Başaran ***80-94***

Virtual Agoras as Spaces of Flexible Socialisation: the Case of the Internet Sites Based on the Over-Exposition of the Self
Ali Ergur ***95-103***

Representations of France and Turkey Among Young People Descending From Turkish Immigrant Families
Verda Irtiş ***104-116***

'Architectural Death Cult' Faces the 'World'
Sezgi Durgun ***117-129***

Poser la reconnaissance en tant que problème proprement politique : autour de l'œuvre de Axel Honneth
Zeynep Savaşçın ***130-139***

Gabriel Marcel'de İnsanın Metafizik Yolculuğu Ya Da: "Homo Viator"
Fulya Bayraktar ***140-144***

Çeviriler

The Construcion of What
Michel Wieviorka
Çev. Başak Demir ***145-158***

Toplumsal Felsefenin Bugünkü Durumu ve Bir Toplumsal Araştırma Enstitüsünün Görevleri
Max Horkheimer
Çev. Alber Nahum
Seçil Doğuç ***159-170***

Kitap Eleştirisi

John Rawls, *Halkların Yasası ve 'Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması'*
Özlem Denli ***171 - 175***

Türkçe Özetler ***176-181***
Fransızca Özetler ***182-188***
İngilizce Özetler ***189-194***

Galatasaray Üniversitesi'nde Felsefe ve Sosyoloji bölümleri olarak LAPSUS adında bir fakülte dergisi çıkarıyoruz. Yılda iki kez yayımlamayı düşündüğümüz bu akademik yayının alanı, felsefe ile sosyolojiyi içeren ama onlarla sınırlı kalmayan bir çerçeveyi kaplıyor. Dolayısıyla editörlüğünü bu iki bölümden öğretim üyelerinin yaptığı LAPSUS; siyaset bilimi, edebiyat, hukuk, sanat tarihi, kamu yönetimi, psikoloji, filoloji, tarih, dilbilimi...gibi pek çok alandan makalelere açık. Her makalenin, yazarın ismi saklı tutularak editörler tarafından en az bir hakeme gönderilmesi planlandı. LAPSUS'ta Türkçe, Fransızca, İngilizce dillerinde yazılmış makaleler, bu üç dilden özetleriyle birlikte yer alacak.

LAPSUS, Fakülte'nin bilimsel dinamizmine katkıda bulunmayı, felsefe ve sosyal bilimler alanlarında çalışanlar arasındaki entelektüel iletişimi artırmayı, disiplinlerarası işbirliğini geliştirmeyi ve öğretim üyelerinin olduğu kadar lisans üstü çalışma yapanların da İngilizce, Fransızca ve Türkçe yayın yapmalarına fırsat vermeyi amaçlamaktadır.

Dosya konularının, değişik alanlardan gelecek yazılar için toparlayıcı bir işlevi olacağını düşündük, dosya dışı makalelere de tümüyle kapalı olmayarak. İlk sayının dosya konusu ise "Kimlik, Başkalık, Temsil".

Bu sayıda yer alacak makale başlıklarından da görüleceği gibi, aynı konuya, hatta aynı terime farklı açılardan bakmak, tüketici olmasa bile derinleştiren, yeni perspektifler oluşturan bir duruma dönüştü. Kişinin kendisiyle özdeşliği, kendisini bir başkasından ayırt etmesi ve temsiliyet süreci, bu sayıda; filoloji ile ontoloji arasında kurulması mümkün ilişkiler, göç, internet siteleri üzerinden edinilmiş kimlik, ikinci dünya savaşı öncesi bir fuar, Platon'un diyalogları, Stoa felsefesi aracılığıyla incelendi. Böylece, aynı yere başka noktalardan bakan kişilerin katılımıyla ilk sayıyı hazırladık.

Her sayıda dosya konusu ile ilgili felsefe ve sosyal bilimler alanlarında daha önce Türkçe'ye çevrilmemiş iki makalenin çevirilerine yer vererek bu makaleleri Türkiyeli okurlar ile paylaşmak veya eski yıllarda yayımlanmış ve unutulmuş metinleri yeniden elden geçirerek günümüz okurlarına sunmak derginin hedefleri arasında yer almaktadır.

Derginin ismi, Lapsus, bir temsiliyet ilişkisine işaret ediyor. Bir terimin diğeri yerine kullanılması, söylenen ile söylenmek istenen arasında kapatılamayacak, belki kapatılması da gerekmeyen bir boşluğun bulunması, bir sözcüğü sarf ederken aslında başka birini kullanmaya hazırlanmış olduğumuzu fark etmemiz, belirli bir sürenin geçmesi "lapsus" teriminin anlamlarından birkaçı.

Felsefede, edebiyat eleştirilerinde, psikanalizde anahtar sözcüklerden biri olan bu terim, bir anlamda her tür metni de tanımlayabilecek konumda. Fikirler ile sözcükler arasında da bir ayrım olduğu varsayılır; fikirlerin kendisinin de birer temsil olabileceği göz önüne alındığında ise her tür metin bir "lapsus" olarak görülebilir, hatta, LAPSUS dergisinin kendisi de...

Bu sayıdaki Fransızca ve İngilizce metinlerin son okumalarını yapan Doç.Dr. Marie-Hélène Sauner ile Dr. Brian Elliott'a, sayfa tasarımı için Melisa Ceren Hasmaden'e, kapak tasarımını yapan Murat Patavi'ye ve web sayfasını kuran Aliş Sağıroğlu'na LAPSUS dergisi adına teşekkür ederiz.

Dünya Yurttaşlığı Kavramının Stoa Felsefesindeki Dayanakları

*Medar ATICI**

"Ey Dünya, sana uygun gelen herşey bana da uygun gelir. Senin için mevsiminde olan hiçbir şey benim için erken ya da geç değildir. Saatlerin bana getirdiği herşey, benim için lezzetli bir meyvadır, ey Doğa! Herşey senden gelir; herşey senin içindedir; herşey sana döner."[1]
Marcus Aurelius

Dünya yurttaşlığı kavrayışını dile getiren *kosmopolitizm* sözcüğünün içindeki "kosmos", Eski Yunan kültürünün, sonraki bütün dönemlere miras bıraktığı temel kavramlardan biridir. Bu kavramın sözcük kökenindeki "kosmeo" fiili, Homeros'da savaş birliklerinin düzenlenişini ya da ele geçirilen topraklara kabilelerin yerleştirilmesindeki düzenlenişi belirtmek için kullanılır.[2] Gündelik dilde "süs takısı" anlamına gelen *kosmos*, M.Ö. 6. yüzyıldan başlayarak felsefede, düzenli bir bütünlük olarak dünya, inceden inceye bölümlendirilmiş güzel bir yapı olarak evren anlayışını ifade eden bir kavrama dönüşür.[3] Bütünlüğünde evreni ifade eden bu kavramdaki *dünya*, varolanların tümünü ve onları hem kendi tekilliklerinde hem de diğerleriyle olan bağlantılarımda belirleyen düzeni içerir. Eski Çağ düşüncesi için kendinde güzel ve mükemmel olan bu düzen, akıl yürütebilen varlık olarak tanımlanan insan için, hem bir varlık dayanağı hem de değer ölçütüdür .

Dünya yurttaşlığı düşüncesi, Hellenistik dönemin toplumsal değişimleri ve kültürel hareketlenmeleriyle bağlantılı olarak gelişmiş ve özellikle Stoa okulunda derinlemesine işlenmiştir. Kent devletlerinin siyasal örgütlenme biçiminde özgür birey olarak değer taşıyan yurttaş kavramı; bu devletlerin Makedonya ve ardından Roma İmparatorluğu egemenliğinde silinip gittiği dönemde, sınırları hiçbir güç tarafından aşılamayacak olan dünyanın özgür bireyi anlamını yüklenir. Aristoteles, Eski Yunan kent devletini diğer devletlerden, bir ya da birkaç kişinin keyfi yönetimine değil kişiler üstü bir geçerlik taşıyan yasaya bağlı olması bakımından ayırt ederken; Stoa

* Galatasaray Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

1 Marcus Aurelius, *Pensées*, (Düşünceler) IV. Kitap, 23. *Les stoïciens*, textes traduits par E. Bréhier, éd. sous la direction de Pierre-Maxime Schuhl, Pléiade, Gallimard, 1962. s. 1163.

2 George Thomson, *Aiskhylos ve Atina*, Çev. Mehmet H. Doğan, Payel yay., İstanbul 1990, s.106.

3 Walther Kranz, *Antik Felsefe*, Çev. Suat Y. Baydur, Sosyal yay., İstanbul 1984, s. 31.

düşünürleri, bütününde yasalılığın hüküm sürdüğü dünyayı bir kent devleti olarak değerlendirip, bu yasayı kavrayabilen zihinleri de dünya yurttaşı olarak belirlemiştir.

Doğanın bütünüyle varlıkla dolu olduğu anlayışını sürdüren Stoa okulu, yalnız bireylerin varolduğunu; her bireyin, sürekli devinim içinde bulunan *canlı* bir *beden* ya da bir *gerilim merkezi* olduğunu düşünür. Doğa ya da dünya derken, sayısız bedenin birbirine dokunduğu, birbirine kenetlenerek oluşturduğu varlık bütününe işaret eden Stoalılar, doğadaki bireyler çoğulluğunun karşılıklı etkileşimini *sympatheia (duygudaşlık), sympnoia (beraber nefes alıp verme), syntonia (ortak gerilim), synemmenon* gibi birlikteliği belirten önekle oluşturulmuş sözcüklerle ifade eder. Latince'ye de aynı dilbilgisel yapıyla *naturea contagio (doğal dokunuş), continuatio conjunctioque naturae (doğal bağlılığın sürekliliği), consensus naturae (doğal uzlaşı), confatalis (eşyazgılılık)* [4] olarak çevrilen bu ifadeler, Stoa düşünürlerinin doğayı ya da evreni, hiçbir varolanın bir diğerine kayıtsız kalamadığı, tersine, her birinin diğerine sıkıca kenetlendiği bir bütünlük olarak gördüğünü açığa vurur. Stoa felsefesinin dünya anlayışı, Marcus Aurelius'un şu sözlerinde belirginlik kazanır: "Şeylerin her biri birbirine geçip, dolanmış; kutsal bir bağ bu; nerdeyse hiçbiri bir diğerine yabancı değil, çünkü ortak bir düzenlenişleri var ve hepsi birden tek ve aynı olan dünyayı oluşturuyor. Şeylerin bütününden oluşan dünya, tektir; hepsi boyunca tek bir tanrı dolaşır; tek bir töz, tek bir yasa, akıl yürüten bütün varlıklara ortak tek bir akıl vardır..."[5] *Dünya, tanrı, töz, yasa, akıl* diye adlandırılan bütün bu birlikleri birbirine özdeş tutan Stoa felsefesi, bu özdeşliği, varolanlardaki uyumun temeline koyar. Böylece, her yerde nedenlere dayalı işleyiş, akla uygunluk, zorunlu bağlantılılık vardır.

Zamanın içinde sürekli hareket ve değişimlerle biçimlenen tekil varlıklar ya da bireyler, bağlı bulundukları dünyanın işleyişi içinde kavranabilir olduğundan, Stoalıların geliştirdikleri mantığın soyutlamaları, bireylerin kendilerinden değil, gerçekleştirdikleri etkinliklerin ya da olayların birbirini izleme düzeninden çıkarılır. Her olay zamanın içinde olup bittiğinden, bu mantık, olaylar arasındaki öncelik ve sonralık bağlantılarındaki zorunluluğa dayalı önermelerle kurulur. Öncüllerle sonuçlar arasındaki ilişkinin zorunluluğuna dayalı bu bakış açısı, Stoa felsefesinin bütününde göze çarpar.. İlk Stoalıların mantığa verdiği ağırlığın yerini giderek ahlak yönündeki değerlendirmelere bıraktığı Roma Stoasında bile, örneğin yine Marcus Aurelius'da şu sözlerle karşılaşılır: "Sonuçlar hep, öncüllerin niteliği uyarınca

---

4 Bu kavramları Türkçeleştirirken yardımına başvurduğum İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi Osman Faruk Akyol'a teşekkür ederim.

5 Marcus-Aurelius, *Pensées*, VII. Kitap, 9. *A.g.y.* s. 1191.

çıkagelir; bu, birbirinden ayrı şeylerin, yalnız zorunluluğu içeren sıralanışı gibi değil, akla dayalı bir sürekliliktir ve nasıl varlıklar uyumlu bir birlikte düzenleniş içindeyse, olaylar da, yalnız basit bir biçimde birbirinin ardı sıra gelmez, hayranlık uyandırıcı bir bağ gösterir."[6] Bireyleri nedenler olarak değerlendiren Stoalılar, birbirine içten bağlı bireyler bütünü olan dünyayı da nedenler düğümü ya da zinciri olarak belirler. Sonuçta, akıl gücüyle nedenleri kavrayıp açığa çıkaran insanla dünya arasında içten bir yakınlık kurarlar. V. Brochard'ın altını çizdiği gibi, *varolanların özün*ü araştırmak yerine, bütün varolanların birlikte oluşturduğu *doğanın yasalılığını* araştırmaya girişen Stoalılar [7], bu yönden günümüz bilim anlayışının temel dayanaklarından birimini oluşturur. Doğanın karşı durulmaz devinimine tanrısallık yüklemeleri, onları bunun dışında tutmaz, çünkü onlara göre Tanrı, varolanların tümüne birden sinmiş olan ve onların akla uygunluklarını açığa çıkaran evrensel yasa, bütün tekillikleri ve onların birliği olan dünyayı birbiriyle ilişkilendiren *akıl*dır. Bu anlamda Tanrı, dünyanın insan aklı tarafından kavranırlığını olanaklı kılandır ve bu bakımdan modern bilimin kurucusu Descartes'ın bütün bilimlerin güvencesi olarak belirlediği Tanrı anlayışıyla doğrudan bağlantılı görülebilir.

Varolan her bireyin, dünyanın içinden doğmuş bir varlık olarak, özü gereği, dünyanın yasasına bağlılık içinde anlaşılabileceğini düşünen Stoalılar; insan bireyini de, dünyanın bütününde egemen olan bu yasalılığın bilincine varabilen, akıllı bir varlık olarak belirler. Bütün varolanların beden olduğunu düşündükleri için insanın, akla sahip doğasını oluşturan ruhu, doğal gelişimi içinde ele alıp, onu, ana ve baba olarak iki tohumdan gelen *bilgilendirici ve biçimlendirici bir ilke, bir gerilim kaynağı* olarak düşünürler. Cenin durumundayken bitkiden farksız olan ruh, doğumla birlikte nefes almaya başlayınca gerilimi güçlenerek temsillere elverişli hale gelir. İnsan ruhunda, dış bir nesnenin izleniminden kaynaklanan bir içdönüşüm olan "temsil" (phantasia) ile arzuya ya da nefrete yol açan "eğilim" (horme) olmak üzere iki temel işleyiş ayırt eden bu düşünürler, duyumlamayı, ruhun dünyaya dokunuşu olarak değerlendirip, beş duyunun her birini ruhun birer bölümü olarak görür. Bunların yanında, sözü ve yaşamı yeniden üreten iki bölüm daha ayırdederek, bütün bu bölümlerin yöneticisi olan ve hepsinin merkezinde yer alan hakim kısımla (*hegemonikon*) ruhun yapısını tamamlar ve onun, dünyaya ve yaşama ilişkin ortak kavrayışları elde edebilecek olgunluğa 7 yaşında, yaşamı yeniden üretme olanağına da 14 yaşında ulaştığını belirtirler. İnsan ruhunun gelişimini bedenin gelişimiyle birlikte ele alan ve ruhun gücünü, dış

6 Marcus Aurelius, *Pensées* Livre IV, 45. *A.g.y.* s.1166-1167.
7 Victor Brochard, *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris 1926, s.226, akt. J. Brun, *Le stoïcisme*, s. 37.

dünyayla ilişkisi içinde açığa çıkarabileceğini savunan Stoalılar buradan, ruhun ve bedenin sıkı disiplinle eğitimine dayalı bir yaşam öğretisi geliştirirler.

Her varlığın temel yönelimi olarak belirledikleri "yaşamda kalma" çabasının, o varlığın doğasına uygun olanı sürdürmesi olduğunu düşünen Stoalılar için, insan doğasına uygun olan Marcus Aurelius'un sözleriyle şöyle özetlenir: "akla sahip hayvan için doğaya uygun yaşam, akla uygun yaşamdır"[8]. İnsanın doğayla uyumlu yaşaması, doğadaki bireyler çokluğu ve çeşitliliğinin uyumlu birliğini görebilmesi; varolanlar arasındaki ilişkilerin, gerçekleştirdikleri eylemlerden nasıl zorunlulukla türediğini kavrayıp, eylemini bu zorunluluğa göre yönlendirmesidir. Böylece doğadan akıl yürütmeyle damgalanmış insan varlığının temel hedefi, ruhun eğilimini, doğru temsillere onay veren aklı doğrultusunda yönlendirerek eylemde bulunmaktır. Eğilimi akla uygun kılabilen, yani eylemini, yalnız içinden gelen arzular ya da nefretler uyarınca değil, diğer bireylerle birlikte oluşturduğu bütünlüğün düzeni uyarınca yönlendirebilen insanın bu çabası, etkisini tam olarak ancak insan toplumunun düzenlemeleri içinde gösterebilir. Çünkü, özgür seçim ve eylemde bulunma gücü olarak insan iradesi, yine insanların kurduğu düzenlemelerde gerçekleşebilir. Akıl gücüyle toplumsal yaşamın özgür üyesi olabilen insan, diğer her açıdan doğanın şaşmaz yasalarına tümden bağımlıdır.

Dünyanın bütününde karşı konulmaz bir düzen olduğu anlayışı, insanın da kendi doğasını oluşturan kavrama yeteneğiyle bu düzeni anlayabilen bir varlık olarak belirlenmesi, elbette yalnız Stoa düşüncesinin değil, bütün bir Antik çağın ortak düşüncesidir. Aklın ve akla uygun olanın aynı zamanda iyi ve güzel diye kavranması, aklın yalnız hesaplama ve anlamanın değil, değer verme ve duyumlamanın da doğru ölçütü olarak görülmesi, yine Antik çağın bütünlüklü insan ve doğa kavrayışının bir örneğini oluşturur. Ancak, doğanın, böylesine güçlü bir vurguyla, insan eyleminin ve toplumsal düzenlenişinin ilkesi olarak alınıp akılla özdeşleşmesi ve doğa yasasının Tanrıları da bağlayan zorunluluğu, Stoa filozoflarında özellikle belirginleşmiştir. Khrysippos'un "yasa" tanımı bunu açıkça ortaya koyar: "Yasa, gerek tanrısal, gerek insansal olan her şeye egemendir; neyin iyi, neyin kötü olduğunu belirler ve doğru ile yanlışın ölçütlerini ortaya koyar; doğaları gereği toplum yaşamına yatkın olan bütün varlıklar için yapılması gerekeni buyurur ve yapılmaması gerekeni yasaklar."[9] Stoa felsefesi, evrensel yasanın bağlayıcılığında, bu yasayı anlayarak eylemde bulunan varlıklar olmaları bakımından insanlarla tanrıları eşitler ve onları yalnız dünyanın bir parçası olarak değil, yasal zeminde eylemde bulunan bilinçli yurttaşları olarak niteler. İnsan bireyinin,

8 Marcus-Aurelius, *Pensées*, Livre VII, 11, *A.g.y.* s. 1191.
9 Aktaran: Mehmet Ali Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, İmge Kitabevi, Ankara 1994, s.398.

kendi türüne ve doğduğu ülkenin hukukuna bağlanışının öncesinde ve ötesinde, kökende bağlı olduğu dünya yasası, onu, nerede olursa olsun, bu kavrayışın gerektirdiği bilinç ve yüklediği sorumluluğu taşıyabilen bir varlık olarak belirler; böylece insan, kent devletinin yasalar karşındaki bilinçli ve sorumlu yurttaşı olmayı, dünyanın her yerinde sürdürebilir bir varlık olarak açığa çıkar. J. Brun, Zenon'un "*Yunan* olmayanın *barbar* sayıldığı; Romalı yurttaşın kendi uygarlığını kibirle, *cives romani* (Roma yurttaşı) olmayana karşıt kurduğu bir dönemde, kent devletlerine ve her biri tikel yasalara sahip halklara bölünmüş olan ve başkalarını yabancılar ve düşmanlar olarak gören dünya düzenine karşı *Devlet* başlıklı yapıtında "Bütün insanlar, Zeus'un devletinin eşyurttaşıdır, tıpkı aynı çoban tarafından yönetilen bir sürü gibi, ortak bir yasanın altında birlikte yaşamalıdırlar." çağrısında bulunduğunu belirtir.[10] Bütün insanların ortak yasayla bağlandığı toplum yaşamını insan doğasının zorunluluğu olarak belirleyen bu düşünce, her varlığın çıkarını doğaya uygunlukta temellendirdiğinden, insanın mutluluğunu da toplum yaşamının içinde kurar. Dünya yurttaşı sıfatı, insanlar arasındaki eşitlik vurgusu ve her insan bireyine yüklediği tanrısal değerle, sonraki yüzyıllarda kavramlaşacak olan hümanizma anlayışının temel değerlerini içinde barındırdığı gibi; egemen olduğu geniş coğrafyada yaşayan bütün bireyleri, yerli-yabancı ayırımı yapmaksızın uyruk olarak eşitleyip, tek bir siyasi egemenlik altında birleştiren imparatorluk değerleriyle de örtüşür. Bu bakımdan Stoa okulunun geliştirdiği felsefe, birbirinden farklı, hatta çelişik ahlaki ve siyasal açılımlara olanak verir.

Bütün varlıkların doğal olarak birbirleriyle duygudaşlık içinde bulunmasının yanında, her varlığın kendine ve kendi türüne dönük sevgisinin de doğadan kaynaklandığını düşünen Stoalılar, Cicero'nun sözleriyle "bir insanın, sırf insan olduğu için, bir başka insana yabancı kalmaması gerektiğini"[11] bildirirler. Nitekim, okulun kurucusu Zenon'un ve hemen ardından gelen Khrysippos'un, "yabancı" olmanın belirgin göstergesi olan vurgulu lehçeleriyle Atinalılara uzun yıllar boyunca verdikleri derslerle kendilerini dinletmesi, insanlar arasındaki uyumun soy, sop, ülke ortaklığında değil de bütün insan toplumlarının doğasını belirleyen akılla değerlendirme ve dile getirme yoluyla kurulabildiğine somut örnek olmuştur. Bu bakımdan Stoa filozoflarının, yine dünya yurttaşlığı kavrayışını işlemiş olan ve bu anlamda kendini her ülkede sürgünde hisseden Kyrene'li Aristippos'un karşı kutbunda bulunduğu söylenebilir. Stoa düşünürleri, insan bireyini, hem evrendeki duygudaşlığın bir parçası olarak, hem de insanlar arası siyasal örgütlenmelerin eşit birer üyesi olarak ele almakla, onu dünyanın neresinde olursa olsun, oranın yerli-

10 Jean Brun, *Le stoïcisme*, P.U.F, Paris 1958, 11. éd., s.113.
11 Cicero, *Des biens et des maux*, Livre III, XIX, 63. *a.g.y.* s. 285 .

si kılmışlardır. Bu açıdan ele alındığında, Stoa düşüncesinde insanın, bilinçli varlık olmakla, tanrılar dışında dünyanın bütününü sahiplenmiş etkin bir özne olarak belirdiği söylenebilir. Bu durum, bir yandan da aklı temsil eden insan etkinliğini dünyanın her yerinde egemen kılıp, diğer varlıkların bu etkinliğe araç edilmesini haklılaştırma olanağını da kendinde taşır.. Örneğin Cicero, yine aynı metninde onların "insanlar arasında hak bağları olduğunu düşünmelerine karşın, insanlarla hayvanlar arasında böyle bağlar olmadığını" öne sürdüklerini belirtip şöyle devam eder: "Khrysippos, bütün varlıkların insanlar ve tanrılar için varolduğunu, insanlar ve tanrıların da kendi aralarında oluşturdukları topluluk ve toplum için varolduğunu söyler; öyle ki insanlar hayvanları, adaletsizlik söz konusu olmadan, kendi çıkarları için kullanabilirler."[12] İnsan ve insan türünün altında değerlendirilen hayvan doğası ayırımında, sahip olduğu akıl yürütmeyle insanın etkin, diğerinin edilgin olduğu bir ilişkiyi kurmak; insanı özne, diğerini de insanın dilediğince faydalanabileceği kullanım nesnesi olarak algılamak, öyle görünüyor ki Stoa okulunun doğaya tanrısallık yükleyen anlayışında bile ortadan kalkmayan ve o tarihten günümüze varlığını sürdüren köklü bir geleneğe sahip.

Kuşkusuz, hak ve hukuk sistemi oluşturmak insan dışındaki canlıların yapabileceği bir şey değil, ama bu, insan olmayanları adalet bağlarının dışında tutmayı ve kendi gücü ve yapabilirliğiyle denetim altına aldığı ötekileri, salt kullanım ve fayda sağlanabilecek nesneler olarak görmeyi haklı çıkarmaz. Burada "ötekiler", yalnız insan dışındaki canlıları değil, belli bir "insan" tanımına göre dışta bırakılan bütün diğer insanları da içerir; çünkü insanın doğaya egemenliğinin, doğal bir varlık olan insan türünün bireyleri karşısındaki egemenliğinden ayrılmadığını, hatta örneğin Bookchin'i izleyerek, insanın doğaya egemenliğinin temelinde, öncelikle insana egemenliğinin bulunduğunu öne sürmek de olanaklıdır. Zaten hayvanları, kendi çıkarı doğrultusunda kullanma hakkını onaylamak, aynı zamanda bir hayvan olan insanın da, "insan" tanımlarına sığmadığında araçlaşmasını onaylamaya yol açar. Nitekim Cicero, "Hepimize insan deniyor, ancak sadece *insani bilimler* aracılığıyla uygarlaşmış olanlarımız insandır" [13] sözleriyle, nüfusun büyük bir kısmını "insanlık"tan dışlamış ve böylece Roma İmparatorluğunun köleliğe dayalı işleyişine, Stoa düşüncesinden aldığı dayanaklarla haklılık kazandırmıştır.

Oysa evrensel duygu birliğini ve akla dayalı bir yasalılığın her yerdeki mutlak egemenliğini vurgulayan ve bunu, insanın gerçekleştirdiği bütün düzenlemelerin temel dayanağı ve ölçütü olarak ele alan Stoa felsefesi dünya-

12 Cicero, *Des biens et des maux*, Livre III, XX, 67. *A.g.y.* s.287.
13 Cicero, *Devlet* 1.28; aktaran Çiğdem Dürüşken, "Roma'da Entelektüelliğin Temeli: Cicero'da Humanitas Anlayışı ve Rhetorica Eğitimi", *Klasik Filoloji Seminerleri I*, editör. O. Faruk Akyol, Türk Eskiçağ Bilimleri Enstitüsü, İstanbul 2004, s.1.

daki hiçbir varlığın yasaya bağlılıktan dışlanamayacağı fikrini de zorunlulukla içerir. Buna göre, insanın gerçekleştirdiği yasaların, bütün insanları ayırımsızca kucaklayabilmesi için, insan olmayanların da yaşam hakkını gözeten bir anlayış temelinde oluşturulması gereği, bu öğretiden çıkarılabilir sonuçlardan biridir. Stoa düşünürlerinin öğretilerinde, bedenlerin birbirine kenetlenmişliğindeki birliği ve sürekliliği ifade eden dünyada, her bir tekil beden, bütün ötekilere dokunup, dolanarak kendi bireyliğini var kılabildiğinden ötekilerden yalıtılmış bir kendi başınalığa değil de ötekilerle birlikte bir kendiliğe sahip olur. Bu birliktelik vurgusu, kimi zaman birbirinden farklılaşan Stoa düşünürlerinin tümünde ortaklaşa yer alır ve Eski Yunan diline kazandırdıkları kavramlarda[14] da kendini gösterir. Bedenlerin tümünü kuşatan bu birliktelik içinde, her bir varlığın bir diğeri için olduğunu ve tümünün birden doğa ya da dünya için olduğunu belirten Khryssippos'un[15], toprağı ve hayvanları insan için araca dönüştürdüğü düşünülebilse de insanın ancak toprak ve hayvanlar aracılığıyla varlığını sürdürebilen bir canlı olduğunu vurguladığı da düşünülebilir. Öğretinin bütününe bakıldığında bu düşüncedeki "başkası için"liğin, bireysel kullanım ve çıkarla sınırlı bir araçlığı değil insanın ancak akılla kavrayabildiği bir paylaşımı, dayanışmayı ve uyumlu birlikteliği olanaklı kılan bir aracılığı ifade ettiği görülür.

İnsanın, dünyanın işleyişindeki bağlantıları kavrayan aklıyla bir yandan insanları yok etmeye hedeflenmiş orduların savaş düzenini, bir yandan da insan yaşamının sürmesini olanaklı kılan mekanların düzenini kurabilmesi, günümüz için şaşırtıcı değilse de aklı erdem kaynağı olarak gören Eski Yunan düşüncesinde, özellikle de Stoalılar için açık bir çelişki içerir. Çünkü onlar için akıl, yalnız bilme ve yapabilme gücünü değil bilgiyi ortak yaşam doğrultusunda eyleme dönüştürme gücünü ifade eder. Yaşamın bütününe egemen olan evrensel duygu ve yazgı birliğini aklıyla kavrayabilen insanın, değil bir başka insanı, yaşamı sürdürme gereksinimi dışında doğanın herhangi bir varlığını öldürmeye girişmesi olanaksızdır. .Böylece, insanlık tarihinin her döneminde, yalnız olanaklı değil aynı zamanda gerçek de olmuş olan böylesi girişimlerin temel nedeni Stoa düşünürleri için akılsızlık olarak saptanır. Bu noktada, insanın asıl doğası olarak belirlediği aklın, insandaki yoksunluğunu vurgulayan bu düşünce, çelişki içerir gibi görünse de insan aklının, doğanın bütün diğer varlıkları gibi ancak uygun koşullar içinde ve belli bir özenle büyüyüp gelişen yapısına dikkat çekmektedir.

---

14 Cicero, *Des biens et des maux*, Livre III, 2 "Felsefe yaşama sanatıdır ve ondan sözeden kelimelerini halk meydanından alamaz. Ama bütün filozoflar arasında, bu bakımdan en çok yenilik getirmiş olanlar Stoalılardır: Kurucuları Zenon, yeni fikirlerden çok yeni kelimeler ortaya koymuştur." *A.g.y.* s. 262

15 "... dünyadan başka her şey, diğerleri için yaratılmıştır; toprağın yetiştirdiği buğday ve meyveler hayvanlar için, hayvanlar da insan için yaratılmıştır: at, insanı taşımak için; sığır, toprağı sürmek için; köpek de av ya da bekçilik içindir." Cicero, De la nature des dieux, Livre II, 14, *a.g.y.* s.421.

Stoa düşüncesindeki dünya yurttaşlığının, insanın doğal olarak içinde taşıdığı ama asla tam olarak da gerçekleştiremediği bir olanak olduğu söylenebilir. Çünkü dünya yurttaşlığının gerektirdiği bütünlüklü bakış açısına ancak tam bir bilgelikte ulaşılır. Böyle bir bilgelikse, yalnız dünyaya ya da doğaya özgü olduğundan dünyanın yasası ile insanların oluşturduğu yasalar arasında asla kapanmayacak bir mesafe durur. Dünyanın, doğanın ya da Zeus'un devleti, varolanların bireysel isteklerine kayıtsız bir zorunlulukla işlerken, aynı zamanda onların tümünü birden gözeten bir akıl ve bilgelik içerir. Böyle olduğu için, akla sahip bütün varlıkların, kavradıkları oranda isteyerek katıldıkları bir yasalılığa sahiptir. .Oysa insanların kurduğu devletlerin yasaları, bütün insanların onayını ve isteyerek katılımını sağlamanın uzağında olup, bireysel çıkarlar doğrultusunda biçimlendirilip geliştirilmeye hep açık bir yapıdadır. Bu bakımdan dünya yurttaşlığı, doğada olduğu gibi bütünün içine sinmiş bir duygudaşlığı toplumsal düzende kurabilmenin olanağını insana içkin kılarken, bu olanağı gerçekleştirme çabasına da sürekli bir çağrı niteliği taşır.

Socrate, Marsyas et les silènes : la question de l'altérité dans la conversion philosophique

*Martin STERN**

Le mot latin *conversio* qui signifie « retournement » ou « changement de direction » correspond à deux mots grecs différents : *epistrophè*, qui désigne un changement d'orientation impliquant un retour (à soi, à la nature, à l'origine etc...) et *metanoia*, qui qualifie plutôt une mutation, une métamorphose, voire une renaissance. Cette distinction, ou cette tension, entre une conversion-retour et une conversion-mutation[1], permet d'envisager directement le problème de l'altérité : en effet, nous avons d'un coté une *epistrophè*, dont le but est de nous ramener à une identité préexistante (celle du moi, par exemple) et de l'autre coté une *metanoia*, qui nous transforme et nous fait devenir autre.

La question est simple : si, comme l'affirme la tradition de Platon à Husserl (en passant par Montaigne, Descartes ou Rousseau, etc...), toute activité philosophique repose sur une conversion originelle dont elle est à la fois l'expression et l'effort pour en tirer toutes les conséquences, de quelle nature est cette conversion philosophique ? Philosopher, est-ce retourner à une identité oubliée ou à un principe fondateur qu'il s'agit de ressaisir par la pensée, ou est-ce davantage l'effort de transformation de la pensée qui permet de penser autrement, condition d'une métamorphose ou d'un devenir-autre ? L'énormité de la question soulevée et de ses enjeux (il en va de la nature même de l'activité philosophique, rien que cela...) exclut toute réponse globale -et encore moins définitive !- en ces quelques lignes. Beaucoup plus modestement, notre objectif est de montrer que le cas de Platon est révélateur de cette tension interne à la notion de conversion philosophique. En effet, bien qu'on tende spontanément à faire de la conversion platonicienne une *epistrophè*, entendue comme retour de l'âme vers « le monde intelligible » au moyen de la réminiscence, une étude plus approfondie de certains textes montre que ce n'est pas si simple, et que Platon lui-même envisage aussi la conversion philosophique autrement.

Lorsque Platon parle de l'enthousiasme que peut provoquer la musique, ce

* Lycée de Galatasaray.

1 Sur cette distinction, cf. P.Hadot, « Conversion » in *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002 ; p.224.

2 Pour plus de précisions sur l'origine, la nature et les effets de cet instrument, cf. G.Rouget, *La musique et la transe*, op.cit. pp.386-396 et M.Massin, *Les figures du ravissement*, Paris, Grasset, 2001, pp.120-129.

n'est pas aux rythmes qu'il fait référence, mais à l'aulos[2]: espèce de flûte composée de deux tuyaux asymétriques et dotée d'une anche, l'aulos est traditionnellement associé aux danses des Corybantes et à la transe bachique. C'est par excellence l'instrument de la *mania* (ou folie), le vecteur de la possession par une puissance divine : il est donc naturellement associé à la figure de Dionysos, dieu d'origine phrygienne, comme l'est le mode musical privilégié des aulètes.

Dans le *Banquet*, l'aulos est d'abord présenté comme l'instrument de l'ivresse et de la débauche : la joueuse d'aulos est d'abord renvoyée pour éviter que la réunion ne tourne à la beuverie (176 d) mais elle revient plus tard en compagnie de fêtards soutenant Alcibiade complètement ivre (212 c) ; or, c'est le même Alcibiade qui, dans son éloge de Socrate, le compare aux silènes des sculpteurs, puis au flûtiste Marsyas (215 b-c) :

« Il ressemble on ne peut plus à ces silènes que les sculpteurs exposent dans leurs ateliers, dans la bouche desquels ces artistes mettent une syrinx ou un aulos et qui, si on les ouvre par le milieu, montrent dans leur intérieur des figurines de dieux.

Je soutiens aussi qu'il ressemble à l'aulète Marsyas [...]. Mais diras-tu, je ne joue pas d'aulos ! En vérité, tu es un aulète infiniment plus extraordinaire que celui dont j'ai parlé. Lui, c'était au moyen d'instruments qu'il charmait les hommes ; car les airs que jouait Olympos sont, suivant moi, de Marsyas, son maître [...]. Ces airs ont seuls le pouvoir d'enchanter les cœurs, et parce qu'ils sont divins, ils font reconnaître ceux qui ont besoin des dieux et des initiations. La seule différence qu'il y ait entre vous, c'est que tu en fais tout autant sans instruments, par de simples paroles. [...] Quand on entend tes discours, ou qu'un autre rapporte tes propos, si médiocre que soit le rapporteur, tous, femmes, hommes faits, jeunes garçons, nous sommes possédés (*katechomenos*) et ravis. [...]

Quand je l'entends, mon cœur palpite plus fort que celui des Corybantes, ses discours font jaillir les larmes de mes yeux et je vois force gens qui éprouvent les mêmes émotions. En écoutant Périclès et d'autres grands orateurs, j'ai souvent pensé qu'ils parlaient bien ; mais je ne ressentais pas d'émotion pareille, mon cœur n'était pas troublé et je ne m'indignais pas d'avoir une âme d'esclave. Mais ce nouveau Marsyas m'a mis dans des dispositions telles que je trouvais insupportable la vie que je menais. »

Remarquons d'abord que la figure de Socrate n'est saisissable que médiatement, à travers des comparaisons successives, qui chacune montre ses limites. En somme, l'identité de Socrate n'est accessible que par une mise en relation avec d'autres que lui (les silènes et Marsyas), dans une identité qui est le creuset d'une différence : Socrate est comme les silènes ou comme Marsyas (identité), mais il est différent et c'est à travers cette différence que sa véritable identité peut être saisie, dans l'au-delà de l'autre.

Dans la première comparaison du texte, on passe d'une image visuelle, -celle des sculptures-, à une image auditive, -celle du son de l'aulos-, à une image spirituelle ou religieuse, -celle des dieux contenus dans les silènes. Cet emboîtement successif d'images peut déjà s'interpréter comme le passage de la matière (celle des silènes) au divin, mais la comparaison de Socrate avec les silènes souligne encore l'écart entre l'être et le paraître, l'intérieur et l'extérieur : il ne faut pas en rester à l'apparence visible de ces statuettes, comme il ne faut pas s'arrêter à la laideur physique de Socrate, mais surmonter l'obstacle de la vision pour accéder à ce qu'il y a de divin en eux. Ainsi la vérité des discours de Socrate est à son apparence physique, ce que les figurines des Dieux sont à celle des silènes. Le divin ne se révèlera qu'à celui qui prendra la peine d'ouvrir les silènes ou d'ouvrir son cœur à la parole de Socrate : or cette révélation, ce dévoilement d'un toujours-déjà-là caché ou secret est la condition essentielle de toute conversion. Pour Platon, le passage du paraître à l'être n'est possible que par la médiation d'une révélation du caché, de l'intime, sans laquelle il resterait à jamais enfoui dans la caverne de l'ignorance. L'intériorité ne se dévoile qu'à celui qui fait l'effort de se mettre à l'écoute de la parole socratique, ou si l'on veut, d'ouvrir le silène philosophique.

Mais paradoxalement, cette activité n'est possible qu'à travers une forme de passivité, représentée ici par la possession exercée sur leurs auditeurs par les mélodies de Marsyas ou la parole de Socrate. A leur écoute, on est non seulement charmé, mais véritablement possédé, à l'image des Corybantes en transe. On trouve ici l'idée d'enthousiasme (du grec *enthousiasmos* ; le transport, le délire d'inspiration divine) car toute possession est en même temps une dépossession de soi-même par une force de nature divine. Il faut rappeler que dans le *Phèdre*, la folie ou *mania* dionysiaque, à laquelle fait ici référence Platon à travers le personnage de Marsyas, est l'une des quatre formes de *mania* divine : la mantique des prophètes, inspirée par Apollon, la télestique par Dionysos, la poétique par les Muses et l'érotique par Eros et Aphrodite, dont relève la philosophie[3]. Chacune de ces formes se manifeste par l'enthousiasme, c'est-à-dire au sens propre, par la présence d'un dieu inspirateur : d'abord logé au cœur des silènes, celui-ci se déplace ensuite dans les « airs divins » de Marsyas pour finir dans la vérité de la parole socratique. On peut lire dans ce déplacement le passage (initiatique) de la simple représentation visuelle ou image du divin (les figurines des Dieux ou *amalgata*) à son signe musical, puis du signe à sa présence réelle, incarnée dans la vérité de la parole socratique. On passe donc d'une

3 Cf. *Phèdre*, 265 b.

présence médiate à une présence immédiate du divin : l'immédiateté socratique est d'autant plus foudroyante que celle de la musique de Marsyas, qu'elle ne requiert pas la médiation d'un instrument. C'est pourquoi, comme le remarque M. Massin, « Socrate sans aulos triomphe donc de Marsyas, par la vertu même de la philosophie »[4].

La comparaison de Marsyas et de Socrate, -ou des folies dionysiaque et philosophique-, nous renseigne également sur le type de conversion que la musique et la philosophie sont capables de susciter :

- dans les deux cas, il s'agit toujours de convertir une extériorité en intériorité. Le pouvoir convertisseur de la musique est encore accru par l'intériorité dont relèvent ses effets, ce qui justifie aussi sa comparaison avec la philosophie.
- le second point commun est l'idée de possession divine ou d'enthousiasme : l'enthousiaste est entheos, « en-dieué »[5], le dieu est en elle, à l'image des amalgata dans les silènes. C'est ce mot qui est également employé dans le Banquet (179a) pour qualifier l'état de l'amant en proie au délire amoureux (dont relève également la philosophie) ou dans le Ion (534b) pour qualifier l'état du poète inspiré. L'enthousiasme qualifie donc clairement un état de possession (katokôchê) divine, terme que Platon emploie en alternance avec entheos pour le poète du Ion (534e) qui peut être dit katechômenos (possédé) ou encore mainomenos (rendu fou). Or, dans le texte du Banquet, Alcibiade se déclare bien possédé par les paroles de Socrate, c'est-à-dire dépossédé de lui-même, comme le sont les Corybantes en transe. Pour reprendre l'expression forgée par M. Massin, on peut dire qu'Alcibiade est « enauloïsé »[6] par la parole de Socrate, qui est à la mania philosophique ce que les sons de l'aulos sont aux transes télestiques des Corybantes.

- cette « enauloïsation », ou possession, est en même temps une inspiration et Platon prend soin de souligner dans le Phèdre (265a-b) que toute mania divine, à la différence des folies humaines, est avant tout inspiration (epipnoia). Il en résulte que la mania divine est en réalité la source des plus grands biens pour les enthousiastes et les possédés[7].
- le passage ou conversion de l'extériorité à l'intériorité est la source d'une révélation d'une dimension divine cachée, qu'il s'agit précisément de découvrir ou de dévoiler. C'est dans ce sens, de la conversion (du regard, de l'oreille ou de l'âme) à la révélation, que les choses semblent se présenter chez Platon : la révélation serait le fruit de la conversion. Mais ce n'est pas si sim-

4 Ibid., p.112.
5 Expression de G.Rouget in *La musique et la transe*, op.cit., p.345.
6 *Les figures du ravissement*, op. cit., p.125.
7 Cf. *Phèdre* 244a-245b

ple car cette révélation ou dévoilement est lui-même rendu possible par une inspiration divine provoquant l'enthousiasme. Autrement dit, c'est aussi parce que les airs de Marsyas et les paroles de Socrate sont divins, c'est parce que le dieu se montre en eux, que la conversion a lieu. La révélation constitue le moment déclencheur de la conversion.

Mais la victoire de Socrate sur Marsyas nous indique aussi, dans le troisième moment du texte, que les conversions provoquées par Marsyas et par Socrate sont sensiblement différentes : la parole du second ne provoque pas simplement d'avantage de palpitations et d'émotions que les airs du joueur d'aulos. La différence n'est pas simplement d'intensité mais sans doute aussi de finalité : si l'enthousiasme causé par les mélodies de Marsyas ou par les discours de Socrate provoquent tous deux un ravissement ou arrachement à soi-même, le résultat de celui-ci est différent. Le ravissement musical, qui relève ici, d'une *mania* dionysiaque, semble déboucher sur un retour thérapeutique à soi-même. C'est ce mouvement thérapeutique de l'extériorité à l'unité intérieure que l'on retrouve décrit dans les *Lois* (790e-791b) : les Corybantes sont dits « hors de leur bon sens » (*ekphrones*) en tant qu'ils sont possédés mais c'est l'action conjuguée de la musique des *auloi* et des sacrifices qui les rend à nouveau sensés (*emphrones*). On a donc davantage affaire ici à ce que nous avons appelé en introduction une « conversion-retour » ou *epitrophè* : le ravissement musical ne provoque qu'une perte temporaire d'identité, perte salutaire qui permet de mieux la retrouver à travers un voyage cathartique dans l'autre que soi (le divin). Or, si on retrouve bien cette dépossession de soi-même dans le ravissement philosophique –qui relève, rappelons-le d'une *mania* érotique-, celui semble déboucher davantage sur une « conversion-mutation » ou *metanoia* : en effet, en avouant trouver « insupportable la vie qu'il menait » après avoir entendu Socrate, Alcibiade indique clairement que le ravissement philosophique provoque une réforme intérieure, une mutation ou métamorphose de soi-même. Après avoir entendu Socrate, on ne revient pas simplement à soi, on est transformé. C'est ce que confirme à nouveau Alcibiade en concluant son éloge de Socrate (221 e):

« Mais qu'on ouvre ses discours et qu'on pénètre à l'intérieur, on trouvera d'abord qu'ils renferment un sens que n'ont point tous les autres, ensuite qu'ils sont les plus divins et les plus riches en images de la vertu, qu'ils ont la plus grande portée ou plutôt qu'ils embrassent tout ce qu'il convient d'avoir devant les yeux pour devenir honnête homme».

La conversion philosophique rend meilleur en nous mettant sur le chemin de la vertu. En ce sens, elle nous fait changer de direction, d'orien-

tation, ce qui est la condition première d'une mutation ou d'une transformation. Alcibiade n'est plus le même depuis qu'il a rencontré Socrate ; de même que le prisonnier de la caverne, qu'on a de force arraché à son ignorance, ne serait plus le même si on le ramenait de force vers ses compagnons de captivité[8]. C'est pourquoi la conversion philosophique apparaît aussi comme une libération : avant d'avoir entendu Socrate, Alcibiade ne s'indignait pas « d'avoir une âme d'esclave ». Le changement d'orientation provoqué par la conversion philosophique implique donc aussi un changement de condition, un bouleversement de l'être, alors que le corybante à l'issue de sa transe purificatrice est resté le même qu'auparavant. Ce n'est donc pas d'abord parce qu'il s'est détourné du sensible et a vu l'idée du Bien par la réminiscence qu'Alcibiade devient philosophe : sa conversion philosophique est un évènement provoqué dans son âme par la parole extérieure de Socrate, lui-même déjà converti. Ce n'est qu'à partir de ce moment, semble-t-il, qu'Alcibiade -ou tout autre apprenti philosophe- pourra retrouver sa nature originelle et celle de toutes choses en orientant son âme vers la lumière des Idées : la conversion-mutation (*metanoia*) précède donc nécessairement toute *epistrophè*. Mais cette *metanoia* n'est possible que par une intervention extérieure à soi, celle de la parole de Socrate ou celle du gardien de la caverne qui vient libérer le prisonnier et le force à tourner la tête vers l'extérieur : on ne se libère pas tout seul du royaume des ombres...c'est pourquoi Platon accorde tant d'importance à l'éducation : toute éducation est conversion, c'est-à-dire effort pour contraindre les âmes à regarder dans la bonne direction[9]. C'est du reste exactement la même idée qui justifie la place des philosophes dans la Cité : comme le souligne P. Hadot, « la philosophie platonicienne est foncièrement une théorie de la conversion politique : pour changer la Cité, il faut transformer les hommes, mais seul le philosophe en est réellement capable, parce qu'il est lui-même converti »[10].

C'est pourquoi le cas de Platon est représentatif, voire symptomatique du problème de la conversion philosophique dans la pensée occidentale : car si toute conversion philosophique suppose une autre conversion philosophique préalable qui la rend possible -ou se présuppose toujours elle-même, comme l'on voudra-, on est devant un bel exemple de régression à l'infini. En effet, si comme Platon le pense, toute conversion philosophique est d'abord une métanoia venue de l'extérieur, d'un autre que soi, celle-ci présuppose nécessairement une autre conversion préalable, celle du conver-

8 Cf. *La République*, Livre VII, 517a .
9 Ibid., Livre VII, 519a.
10 P. Hadot, article « Conversion », op.cit., p.225.

ti, qui ne peut précisément convertir les autres que parce qu'il a déjà réalisé son *epistrophè* : c'est parce ce qu'il a déjà tourné son âme vers un principe fondateur (l'idée du Bien, le *cogito*, l'origine de toutes choses, la Substance, Dieu, etc...), que le converti peut à la fois convertir les autres et se ressaisir lui-même en accédant à une connaissance de soi véritable.

Si Platon compare Socrate aux silènes, puis à Marsyas, c'est aussi pour nous faire comprendre qu'il n'y a de véritable conversion philosophique qu'à travers une dialectique du même et de l'autre : de même que la figure de Socrate ne peut être saisie qu'à travers un emboîtement de comparaisons permettant de faire surgir la différence du même (Socrate est comme les silènes, puis comme Marsyas, tout en étant quelqu'un d'autre), c'est en devenant autre par la transformation radicale qui caractérise la *metanoia* que l'on peut paradoxalement devenir soi-même à travers une *epistrophè*. Mais encore faut-il que cette seconde conversion soit l'œuvre propre de l'apprenti philosophe. Comme l'écrit Husserl, « la philosophie est en quelque sorte une affaire personnelle du philosophe. Elle doit se constituer en tant que *sienne*, être *sa sagesse*, *son savoir* qui, bien qu'il tende vers l'universel, soit acquis par lui et qu'il doit justifier dès l'origine et à chacune de ses étapes [...] »[11]. Dans le cas contraire, il ne s'agit pas de conversion philosophique mais d'endoctrinement. Ce qui distingue Socrate du gourou, c'est que le bouleversement intérieur que sa parole provoque chez ses auditeurs ne relève pas de la transmission d'un dogme mais avant tout, d'une invitation à penser par soi-même.

11 Husserl, *Méditations cartésiennes*, (1929), Vrin, p.15

MİMESİS VE MİMETİK ETKİNLİK

*Türker ARMANER**

"Com'io al piè de la sua tomba fui,
guardommi un poco, e poi, quasi sdegnoso,
mi dimandò: "Chi fur li maggior tui?"[1]
(Dante Alighieri, *İlahi Komedya*, Cehennem X, 39-42)

Bu makalede, "*mimesis*" etkinliğinin geçirdiği değişiklik ile "temsil edilen dünya"nın dönüşmesinin birbirini nasıl belirlediğini, Erich Auerbach'ın *Mimesis* metnini temel alarak, belirli yazarlar çerçevesinde incelemeye çalışacağım. Bu çerçevede, Erich Auerbach'ın edebiyat metinlerini çözümleme yöntemini Hegel'in "tarih" alanına ilişkin söylediklerı açısından ele alacağım ve Hegel'in mantık ile siyaset felsefesi alanında yaptığı akıl yürütmeyi, "moment" terimi aracılığıyla değerlendirmeyi deneyeceğim.

Auerbach, *Mimesis*'te, ilginç ve iddialı bir altbaşlık kullanır: *Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur.*[2] Auerbach, *Wahrheit* (Hakikat) değil *Wirklichkeit* (Gerçeklik); *Vorstellung* (Tasavvur) değil *Darstellung* (Temsil) terimini tercih etmiştir. Bu noktaya, Hegel'in sisteminde de benzer bir temsilin bulunduğunu varsaydığım için değiniyorum. Bir başka deyişle Hegel, bir "temsil ontolojisi" oluşturmuş, fakat temsil ettiğini, "temsil"in kendisi ile ikame etmiş; buna bağlı olarak metinlerini, "zaman dışı" anlatılar olarak kurgulamıştır: "Zaman"ı, onun dışında kuran bir yapı. Dolayısıyla Hegel, *Darstellung*'a bir *Wirklichkeit* atfetmekle yine bir mimetik etkinliğin içinde kalmıştır: Auerbach'taki gibi *dargestellte Wirklichkeit* (Gerçekliğin temsili) değil, *wirkliche Darstellung* (Temsilin gerçekliği)...

I- Mimesis ve Bellek

Odysseia'dan seçtiği bölümde Auerbach, "Odysseus'un hatırladığı yara" teması üzerinden Homeros'un dizelerindeki zaman anlayışını çözümler. Buradaki yoruma göre, öykünün tümü, Odysseus'un zihninde "şimdiki

* Galatasaray Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

1 "Mezarın başına vardığımda, içindeki bana baktı bir süre, sonra küçümser gibi sordu: 'Kimlerdensin sen?'". (çev. Rekin Teksoy, Oğlak yayınları, 1998).

2 Berner Verlag Francke, 1946. Bu kitabı İngilizce ve Fransızca çevirilerinden okudum: *Mimesis*, çev. W. Trask, Doubleday Anchor Books, 1957 (© Princeton University Press, 1953); *Mimésis*, çev. Cornélius Heim, Éditions Gallimard, Paris, 1968.

zaman"da ortaya çıkan bir "hatırlama" yoluyla kurulmuştur. Auerbach'ın *Mimesis*'in ilk sayfalarında işaret ettiği "Odysseus'un belleği", son sayfalarda Proust'tan alıntıladığı "Marcel'in belleği"ne bağlanır. Edebiyat metinlerinde temsil edildiği haliyle "bellek" ve "hatırlama" fiili, önemli bir dönüşüme uğramıştır: Marcel, çok katmanlı bir bilinç ile geçmişi yeniden kurarken, Odysseus geçmişi kurmaz, *anlatır*, "yara" bedeninin varoluşundan itibaren her an, vakti geldiğinde ortaya çıkmayı bekleyerek, vardır çünkü. [3]

Søren Kierkegaard'un "tümelin askıya alınması" problemine ilişkin *Korku ve Titreme*'de[4] çözümlediği ve yeniden ürettiği "Abraham" bölümünü Auerbach, Eski Ahit ile Homeros epiği arasında bir karşılaştırma yapmak için kullanır[5]: Homeros'un dizelerinde, üstü örtülen bir şey yoktur; çözümlemek mümkündür, ama yorumlanmaya açık değildir. Homeros'un karakterleri, "dinamik" olmaktan çok "statik"tir; temsil edilen hayat yöneticı sınıfın, patriarkal, feodal aristokrat sınıfın üyelerinin aralarındaki ilişkilerden ibarettir. Homeros epiğinde anlatılanların ardında bir hikaye yoktur; Homeros "şimdiki zaman"ı anlatır ve sahneyi, okuyucunun zihnini tümüyle doldurur –yürüdüğü güzergâhta gideceği yer yola çıktığı andan itibaren bellidir ve hedefi, ilerleyişinin her adımında mevcuttur.

Auerbach'ın Homeros için yaptığı bu tespiti, "varılacak noktanın başlangıçtan itibaren her an mevcut olması" durumunu, Hegel'in tarih üzerine geliştirdiği yaklaşım ve bu yaklaşımın siyasi, estetik sonuçları için de düşünmek mümkündür. Hegel'de her moment, nihai moment'e doğru devinirken, hedeflediği mutlak gayenin bir veçhesi olarak vardır. "Mutlak", Hegel'in sisteminde, her bir var olanda mevcuttur; ama var olanların hiç biri, eksiksiz değildir. Auerbach da, Schiller'den yaptığı bir alıntıda "Homeros bize şeylerin kendi doğalarına uygun sessiz varoluşunu ve işleyişini sunar" önermesini aktarır.

Homeros epiği ile Hegel'in sistemi arasında "yazılma tarzları" açısından bu şekilde bir süreklilik kurulursa, Kierkegaard'un Hegel'e yönelttiği eleştiriye de yeni bir gözle bakabiliriz: Hegel, Devlet'i bir aygıt, bir "enstrüman" olarak değil (örneğin Fichte'nin bir döneminde görmüş olduğu gibi), kişinin özgürlüğünün ontolojik zemini, "etik yaşam"ın gerçekleşmesi için siyasi bir mekân biçiminde görür. Dolayısıyla Etik Düzen'deki (*Sittlichkeit*) üç moment, aile, sivil toplum (*bürgerliche Gesellschaft*) ve

---

3 Proust üzerine yapılan pek çok farklı yorumdaki (örneğin Beckett, Adorno, Benjamin, Deleuze, Girard) ortak noktalardan biri, *A la recherche du temps perdu*'deki her bir olayın, ileride yol açacağı sonuçları kendi içinde taşıyan bir neden olduğu düşüncesidir. Bu nedensellik zinciri anlatıcının zihninde kurulduğunda -Beckett'ın aktardığı ifadeyle- "irade-dışı bellek sadece geçmişteki nesneyi değil, büyülenen ve azap çeken Lazarus'u da geri getirir." (Samuel Beckett, *Proust*, çev. Cemal Ener, Metis Yayınları, 2001.)

4 *Frygt og Bæven*

5 *Mimesis*, s. 1-20

Devlet, ilk ikisi birlikte üçüncüyle karşıtlık oluştururlar; bir başka deyişle, aile ile sivil toplum, Devlet tarafından belirlenir; yurttaşın ahlâki ve iktisadi devinimini belirleyen, Hegel'in tek mutlaklaştırdığı kategori olan Devlet'tir. Hegel, kendisinin eleştirdiği "popüler" düşüncenin "Mutlak olan"ı dünyanın dışında, ötesinde bir yerde aradığını, kendisinin ise Mutlak'ı her an, her yerde, her şeyde mevcut biçimde bulduğunu belirtir. Hegel'in sisteminde her bir parça bütünün değişik bir veçhesini temsil eder: Her tek kişi, devleti oluşturan ilişkiler bütününün değişik bir kompozisyonudur.

Hegel, "Mutlak"a ilişkin en açık tanımlarını *Mantık*'ın ilk alt-bölümünde, "Varlık (*Sein*) doktrini"nde getirir: "Varlık ve onun belirli alt-kategorileri, en azından her üçlüdeki ilk ve üçüncü kategoriler, *Mantık*'ta olduğu gibi, Mutlak'ın ya da Tanrı'nın metafizik tanımları olarak görülebilir."[6]

İlk ve üçüncü; yani Varlık ile Kavram, Hak ile Etik Düzen, Aile ile Devlet, Anayasal Hukuk ile Dünya Tarihi...gibi.

İki terim arasında "karşıtlık" nasıl oluşur? Bir başka şekilde sorarsak, söz konusu olan, terimlerin mi, yoksa terimlerin işaret ettiklerinin mi karşıtlığıdır? İkinci bölümü, bu soruyu, Auerbach'ın belirlediği bir karşıtlık açısından sormaya ayırdım.

II- Halk ya da kamu, karşısında saray ve kent [7]

Auerbach'ın değişik metinlerinde üzerinde durduğu karşıtlıklardan biri de, edebiyat metinlerindeki temsili açısından, "saray ve kent" (*la cour et la ville*) ile "kamu" (*public*) arasındadır. Yazarın 1933'te, "Das Französische Publikum des siebzehnten Jahrhunderts" başlıklı bir makalesinde[8] belirttiğine göre "public" sözcüğü, ilk kullanılmaya başlandığında "bourgeois" teriminden hayli uzaktı, daha çok "peuple" sözcüğünün terk edilmeye başlandığını haber veriyordu. Auerbach, on yedinci yüzyıla kadar, "le peuple et la cour", "le courtisan et le bourgeois", hatta "Paris et la cour" gibi ifadelerin kullanıldığını belirtir. Saray, yani kralın temsil ettiği makamın çevresindeki topluluk, XIV. Louis döneminde entelektüel bir bütün haline gelmiştir. Auerbach, bu çerçevede, "kent"in hangi noktada devreye girdiğini sorgular.[9]

6 G.W.F. Hegel, *Science of Logic*, çev. W. Wallace, Oxford University Press, §85 [1812-1816]

7 Makalemin bu bölümünden yararlanarak hazırladığım bir metni, Eylül 2005'te "l'Idée philosophique de l'Europe" başlıklı kolokyumda sundum.

8 "XVII. Asırda Fransız Publique'i", *Istanbul Üniversitesi Konferansları 1936-1938.* (Çevirmenin ismi belirtilmemiş).

9 Auerbach, Erich, "La cour et la ville" *Le culte des passions içinde*, çev. Diane Meur, Éditions Macula, Paris, 1998, s.117-118.

Kentin edebi bir mekân oluşturması, bu mekânın temsilindeki değişiklikler, *Mimesis* boyunca, çözümlenen edebiyat metinleri aracılığıyla izlenebilir. Auerbach, yedinci bölümde, on ikinci yüzyılda üretilmiş bir metinden yaptığı alıntıda, kent ve mekân arasında kurulabilecek ilişki üzerine düşüncelerini açıkça belirtir:[10] "Gündelik hayatın gerçekliği içinde her bir bölüm, evrensel tarihe dair bir bağlamın da parçasıdır; hepsi, kendi dönemlerinden bağımsız bir anlam taşıyıp diğerleriyle ilişki içinde, zaman-üstü bir anlam kazanır."[11] *Mimesis*'in okuyucusu, bölümleri kronolojik sırada izlediğinde, farklı edebi tekniklerle karşılaşırken, kendini değişik yapıda kurulmuş kentlerde bulur: Eski Yunan'ın *polis*'i, Roma'nın *urbs*'u, Ortaçağ'ın *burg*'u ve on dokuzuncu yüzyılın sonu ile yirminci yüzyılın başındaki modern metropoller. Bir teknikten ötekine geçişe, her zaman tasvir edilen mekânların yapısındaki değişiklikler eşlik eder. Böylece Auerbach açısından baktığımızda, kentin yapısı ile edebi tekniğin karşılıklı, birbirini belirleyen bir ilişki içinde olduğunu söyleyebiliriz.

Auerbach, yukarıda belirtilen, "Kent"in hangi noktada devreye girdiği sorusuna en uygun gördüğü cevabı, Molière'in oyunlarında, yükselen burjuvazinin koşullarına ilişkin en doğru "temsillerde" bulur: "*La cour et la ville*, bütünlüğünü on sekizinci yüzyıl boyunca inşa eder. Bu bütünlüğün her iki terimi de, özdeşliğine ilişkin zemini yitirmiştir. Soyluluk işlevsizleşmiş, kralın çevresindekilerden ibaret kalmıştır. *La ville*'in bir parçası olarak burjuvazi de, aynı şekilde, üretici sınıf olma işlevinden yoksun kalmıştır.."[12]

Mimesis'in on beşinci bölümü tümüyle *La cour et la ville*'in çözümlenmesine ayrılmıştır. Auerbach'a göre, Molière'de değerlerin eleştirisi sadece ahlâki bir bakış açısından yapılır; bu eleştiri toplumun mevcut yapısını bir veri olarak alır ve meşruluğunu, sürekliliğini, evrensel geçerliliğini bir aksiyom olarak vaz eder. Molière, zamanının siyasi yapısından nadiren, bölük pörçük bahseder. *Le Bourgeois gentilhomme* ya da *Le Malade imaginaire* gibi komedileri yüksek burjuva çevrelerinde geçse de, L'Avare'daki Harpagon'unki dahil evlerin hiç birinde belirli bir mesleğe, üretici bir iktisadi etkinliğe raslanmaz. Molière'in "fars" türüne ait öğeler içeren oyunları, Auerbach'a göre, iktisadi ve siyasi koşulları tasvir etmekten kaçındığı için, "realizm"i de psikoloji ve ahlâk alanının ötesine geçememiştir.[13] Bununla birlikte Auerbach, Molière'in on yedinci yüzyılın "ruhunu" mükemmel biçimde yansıttığını düşünür; "doğal" olanın sabit, değişmez bir psikolojik durum olarak görüldüğü, XIV. Louis hükümranlığında Fransız uygarlığının

10 *Le Mystère d'Adam*
11 *Mimésis*, s.166.
12 "La cour et la ville", s.169
13 *Mimésis*, s.370-372.

Antik Çağ kültürüne eşdeğer görüldüğü, bu kanaatin Avrupa'ya yayıldığı çağın. [14]

Yukarıda belirttiğim makalesinde de Auerbach, 1914'e dek Avrupa'nın belli başlı uluslarında edebiyatın burjuvalar tarafından, burjuvalar için yapıldığını belirtir. "Drama" geleneğinde, örneğin, Auerbach'a göre tiyatro salonlarındaki, yoksul öğrencilerin ya da sanatçıların –ama asla halkın değil- oyunu izlediği "parterre" bölümü bu iddia için belirleyici niteliktedir. Bu açıdan Ortaçağ, on yedinci yüzyıl ile karşılaştırıldığında "halk"a karşı daha cömerttir:

"Ortaçağ'da, hatta on altıncı yüzyılda da, dini nitelikli ya da folklor geleneğinden kaynaklanan, okur yazarların sayısının azlığı nedeniyle şifahi kalan, kiliselerin önünde ya da kamusal alanlarda gerçekleştirilen halka özgü bir edebiyat vardı. Bunun yanında eğitimli bir azınlığa hitap eden bir edebiyat türü olsa da bunun muhatapları diğerlerinden mali açıdan değil soyluluğa ya da ruhban sınıfına ait oluşları ile ayrılırlardı." [15]

Birkaç yüzyıl süren bu durumun sona erip yeni bir aşamaya geçilmesini Auerbach, temelde iki nedene bağlar: Kitapların çoğaltılması ve büyük kentlerde yurttaşların bilet alıp serbestçe girebilecekleri tiyatro salonlarının açılması.

Auerbach, toplumsal konumu fiziksel mekân ile çerçeveler: *Parterre*, kişinin sınıfsal konumuna ilişkin geliştirdiği tasavvurun fiziksel mekândaki temsili; bir başka deyişle, sahneye konan "temsil"in izlenebileceği geometrik noktanın toplumsal temsilidir. Böyle bakıldığında, Molière'in oyunlarında üretici sınıfın temsil edilmemesi de daha anlaşılır hale gelir; böyle bir sınıfın sahnede temsil edilebilmesi için, o sahnenin karşısındaki koltuklara bilet "satın alıp" girebilecek bir sınıfın, bu sınıfın doğmasını mümkün kılan toplumsal koşulların ortaya çıkması gerekmektedir çünkü.

Benzer bir akıl yürütmeyle, *Burg*'un planı da burjuvazinin doğuşunun habercisidir; "ücretli çalışan" bir sınıfın, kendi iktisadi işlevinin temsilini de tüketmeye başlaması için, bu tüketimi mümkün kılacak kapalı, çevrelenmiş mekânların kurulabileceği bir alana ihtiyacı vardı.

Hegel'in mimari yapılarda bilincin (*Bewusstsein*) fiziksel dünyadaki ilk sınırlarını görmesine benzer biçimde, Auerbach da *praxis*'in sınırlarını gündelik hayatın belirlendiği fiziksel mekânlarda, *praxis* ile mekânın karşılıklı ilişkisinin temsilini ise edebiyat metinlerinde görür.

"Dil", hem sözdizimi hem de anlambilimsel açıdan, Auerbach'ın "temsil"e açtığı temel bir sahnedir; belirli sözcüklerin, terimlerin işaret ettiği anlam içeriklerindeki değişiklik, tarihteki dönüşümlerin de dildeki temsil-

14 *A.g.y.*, s.390.
15 "XVII. Asırda Fransız Publique'i".

leridir. Burada "temsil" sözcüğünün edilgen bir durumu göstermediğini belirtmek istiyorum. Temsil, temsil ettiğini de belirler; sahnedeki temsilin, tiyatro salonunun dışındaki dünyanın kısmi bir *mimesis*'i olduğu kadar, bu taklidi seyredenleri de etkilediğine benzer biçimde.

Passion, Auerbach için, bu karşılıklı ilişkiyi açıklayacak nitelikte, on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda önemli ölçüde değişen dünya tasavvurunu açmak için kullandığı bir anahtardır. On altıncı yüzyılda Aristoteles, Thommaso, Stoa okullarının baskınlığının azaldığını belirten Auerbach[16], "Passio"nun ancak on yedinci yüzyılda "modern" anlam içeriğine yaklaştığını belirtir..[17]

Παθος sözcüğünün köken olarak "değişim", "aşama", "zamansal durum" ; bunların ardından "algı", "tecrübe", "yaşanmış olay", en sonunda, mevcut kullanımında da "hastalık", "ıstırap" ve "acı" anlamlarına işaret ettiği saptamasında bulunan Auerbach, *πραξις*, *ποιησις* ve *εργον* sözcüklerinin de *παθος* için bir karşı anlam oluşturduğunu söyler. Stoacılar için "bilge kişinin sükunetini zedeleyecek anarşik bir duygu durumu" olarak görülen " passio" ile, Auerbach'a göre, "passio/actio" karşıtlığı yerini, "passio/ratio" karşıtlığına bırakmıştır ; "modernler" için ise, "passio", arzunun ötesinde bir durum, bir "mania"dır.[18]

Hıristiyan ile Stoa ahlakını karşılaştıran Auerbach, ikisi arasındaki temel ayrılığın, Hıristiyan ahlakında ıstırap ile passio'nun kaçınılacak değil, üstesinden gelinecek durumlar olarak görülmesinde bulunduğu sonucunu çıkarır. Hıristiyan riyazet düşüncesinde gaye, "ataraxia" yoluyla harici dünyadan kendini yalıtma değil, ıstırabı gönüllü olarak çekmektir.[19] Dolayısıyla Antikçağ, özellikle de Stoa düşüncesinden hayli farklı olarak Yeni Ahit geleneğinde "passio", arzulanan bir durumdur.[20]

III- Yeniden Kierkegaard, Abraham ve Homeros

Kierkegaard, "etik olanın askıya alınması"nın imkanını soruştururken, Homeros epiği ile değil Euripides'in bir tragedyasıyla, *Iphigenia* ile karşılaştırma yapar. Auerbach'taki Homeros/Abraham karşıtlığı, Kierkegaard'un Agamemnon/Abraham karşıtlığının yerini alır. Auerbach,

16 Bir başka deyişle, gerçekliğe ilişkin tasavvur "teleolojik" bakış açısı dışında da temsil edilme imkanına kavuşmuştur. Böylece on altıncı yüzyıl, akıl ile doğa arasında bir benzeşim bulma girişiminden –en azından on dokuzuncu yüzyıla, özellikle Hegel'e kadar- uzaklaşmış, doğanın ve siyasi yapıların rasyonel olmayabileceğini de düşünmeye başlamıştır.

17 Auerbach, Erich, "De la Passio aux passions". *Le culte des passions içinde*, s.74-75.

18 *A.g.y.*, s.52.

19 *A.g.y.*, s.58.

20 *A.g.y.*, s.68.

geometrik mekândan farklı olarak, Abraham'ı ahlâki bir mekâna yerleştirir. Elohist'in, yani Eski Ahit yazarının kaleme aldığı "İshak'ın kurban edilişi" ile Homeros epiğini karşılaştıran Auerbach, "Abraham" hikayesinde zamanın, mekânın ve gerekçelerin olmadığını belirtir. Abraham'ın *Hinne-ni* ("Ben buradayım") sözü, Auerbach'a göre, bir mekânı değil, ahlâki bir duruşu imler.

Kant'ın "analojiler"i üzerinden düşünürsek, Homeros ile Euripides'in karakterleri 3. analojideki tanıma uygun olarak, geometrik bir düzende biraradalığı kurarlar [21]; Eski Ahit ise, Auerbach'ın saptamasını izlersek, biraradalığı geometrik düzenden farklı bir biçimde kurar: Abraham hikayesi göz önüne alındığında Eski Ahit'teki ahlâki düzen, Homeros ve Euripides'te temsil edilen Antik Yunan dünyasının aksine, "geometrik" değildir.

Abraham'ın Tanrı ile etkileşimi "özdeşlik" ve "kendini tanıtma" ile ifadesini bulan "otorite" ilişkisidir; İshak ve ev ahalisinin geri kalanı ile etkileşim ise iletişimi dışarıda bırakarak gerçekleşir. Abraham'ın her iki etkileşimi de mekânın dışındadır. Peki nerede? Geometrik olmayan bir mekânda -tıpkı Augustinus'un *Confessiones*'te, dünyanın yaratılmasından önce zamanın ardışık anlar dizisi halinde bulunmadığını, dolayısıyla da bir "önce"nin söz konusu olmadığını söylemesine benzer biçimde. *Confessiones*'in Platon'un *Timaios*'u ile bağlantısını, ardışıklığın olmadığı, anların bir arada bulunduğu bir zaman "paradeigma"sını düşünürsek, "empirik tecrübe dışı dünya" tasavvurunun Homeros, Euripides ve Platon'un "pagan" metinleri ile Augustinus'un "Hıristiyan" itiraflarında "ardışıklığın olmadığı bir zaman"a, Eski Ahit geleneğinde ise "biraradalığın olmadığı bir mekân"a yerleştirildiğini söyleyebiliriz.

Homeros karakterlerinin yalın bir biçimde tasvir edilişine karşın Eski Ahit'teki karakterler çok-katmanlıdır. Elohist, mutlak otoritenin kurulması için, hikayenin nesnel gerçekliğine inanmak zorundadır. Kendisi dışındaki tüm hakikatleri dışarıda bırakan Eski Ahit, tiranlığa soyunur. Kutsal metinlerin üstü örtülü bir hakikati ihsas etmelerinin nedeni de budur; bu metinler, bizi kendilerine tâbi kılmayı amaçlar.

Bu "mutlak otorite" iddiasının sonucu olarak, Homeros epiğinin "yoruma kapalı olma" özelliğinin aksine, Eski Ahit yorumları Yahudi geleneğinin dışında da gelişmiştir –Asur, Babil, Pers, Roma hikayeciliği, bu uygarlıkların kendi otoritelerini meşrulaştırmak için başvurdukları, Eski Ahit geleneğine yaslanan, ama o dünyanın dışında kurulan bir anlatım tarzı olmuştur. Aziz Paulos ve öteki kilise babaları Yahudi geleneğini tümüyle

21 "Her *Substanz*'ın, ötekilerle birlikte mekân içindeki biraradalığı açısından algılanması için, karşılıklı etkileşim içinde bulunması gerekir." *Kritik der Reinen Vernunft*, A211/B257. (Kant'tan yaptığım alıntıyı Fransızca versiyonundan çevirdim: *Critique de la Raison Pure*, çev. Alexandre J.-L. Delamarre ve François Marty, Gallimard, 1980.)

yeniden yorumlamış, bu geleneği İsa'nın ortaya çıkışına dek kurulan ardışık figürlerin bütünlüğü olarak tasvir etmiş ve bu ardışıklık içinde Roma İmparatorluğu'na da uygun bir yer bulmuştur. Eski Ahit'te karakterlerin gelişimini gözlemlemek mümkünken, Homeros'ta karakterler olduğu gibi kalır. Eski Ahit anlatılarında sınıf farklılığı yoktur; yüceltilmiş güzellik ile günlük yaşam iç içe geçmiş, birbirinden ayrılabilir durumda değildir.[22]

"Asil şövalye maceraları"nın muteber olduğu on ikinci yüzyılda Avrupa edebiyatı, Auerbach'a göre, soylu sınıftan gelen karakterleri günlük yaşamları içinde temsil etme fikrine çok uzaktır; Antik dönemdeki "gerçeklik" tasavvuruyla, özellikle de Stoa ahlakındaki "kişinin gerçeklik ile arasında koruması gereken bir mesafe olması gerektiği"[23] düşüncesiyle karşılaştırıldığında, on ikinci yüzyılın bu tavrı, gündelik gerçekliğin baştan çıkarıcılığını, "soylu şövalye"nin ise bu kaygan ortamın dışında bir gerçeklikte yaşadığı fikrini daha çok vurgular. Auerbach gibi bir sürgün olan Dante ise, on dördüncü yüzyılda "passio"yu Aristotelesci bir tarzda "actio"nun, Stoacı biçimde de "ratio"nun karşıtı olarak çift anlamlı bir formda kullanır.[24]

"Günlük hayat" kavramı da, *Passio* gibi, Auerbach'ın anahtarlarından biridir. Bir filolog ve Roman dilleri uzmanı bir profesör olarak Auerbach, filoloji ile felsefenin ortak bir kökeni olduğu düşüncesini taşıyan yaklaşımdan geliyordu; Giambattista Vico'nun on sekizinci yüzyılın başında, *Yeni Bilim*'in üç versiyonunda da geliştirdiği yaklaşımdan. Auerbach, "modern bir araştırmacı" olarak tanımladığı Vico'nun, Antikçağ'daki temsilleri, bu temsillerin taşıdığı kavram içeriklerini çözümleyerek *praxis* alanını "bize" açtığını düşünüyordu.[25] Auerbach'a göre Vico, Antikçağ metinlerinde değişmez, statik formlarda temsil edilen kategorilerdeki devinimi "biz modern okuyucular" için ortaya çıkarıyordu; filoloji ve felsefeyi birbirini bütünleyen alanlar olarak kullanarak. "Filoloji bir söylem çalışması, sözcüklere yönelen bir değerlendirmedir. Sözcükler ile şeylerin fikirleri arasında bir karşılıklılık olduğuna göre, filolojinin görevi de her şeyden önce şeylerin tarihini kavramaktır."[26]

Günlük hayatın uzun süre Avrupa edebiyatında statik formlarda temsil edilen gerçekliği, daha sonra komedi formunda karşımıza çıkmış, nihayetinde trajik biçimde, bu "yüce" formda tasvir edilecek değere erişmiştir.[27]

---

22 *Mimesis*, 1. Bölüm.
23 "De la *Passio* aux passions", s.149.
24 *A.g.y.*, s. 73.
25 *Mimesis*, s.49.
26 *A.g.y.*
27 Auerbach'ın *Yeni Bilim*'i Almanca'ya çevirmiş olduğunu belirtmek gerek: *Die neue Wissenschaft*, 1924.

Aristoteles, *Poetika*'nın üçüncü bölümünde, "*mimesis*" ile kast ettiğinin, insanların değil insanların eylemlerinin (πραξεις) taklidi olduğunu söyler. Burada tragedya ile komedya da fiziksel bir hiyerarşinin izdüşümü, ahlaki bir planın metinlerde açılmasıdır: Tragedya ile daha yüksek bir eylemin, komedya ile daha daha aşağıda bir eylemin taklidiyle karşılaşırız; Auerbach'ın yorumlarını düşünürsek, edebiyatın kendine Aristoteles'in sadece etik görüşünden değil, "poetik" görüşünden de ayrı bir alan açması, gündelik hayatın "daha aşağıda" taklit edilmekten kurtulması için on sekizinci, hatta on dokuzuncu yüzyılı beklememiz gerekmiştir.

Auerbach, odaklandığı temel metinlerden biri olan *İlahi Komedya*'da, Dante'nin kurduğu hiyerarşi nedeniyle, Aristoteles-Thommaso etiğinin izlerinin bulunduğunu ileri sürer[28]: Dante ile ahlaki, fiziksel, tarihi-siyasi düzenler tek bir yapıda birliğe kavuşturulmuştur; Cehennem'in düzeni, Âraf'taki dağ ve ilahi daireler, fiziksel olduğu kadar, ahlâki bir evrenin de temsilleridir.[29] Auerbach'ın bu metinde üzerinde durduğu bir başka önemli nokta ise, Komedya'nın Toscana lehçesiyle, yani Latince dışında bir dille yazılmış olmasıdır; Auerbach için bu yenilik Avrupa'daki "milli diller"in da kapısını aralar.

Auerbach'ın yöntemini izleyerek, otuzlu ve kırklı yılları da göz önüne aldığımızda, makalelerinin temsil ettiği durumlarla ilgili bir parantez açabiliriz. Türkiye'de süregiden tartışmaları ve Avrupa'daki trajik dönemi birlikte gözlemlemek zorunda kalan Auerbach'ın, iltica ettiği ülke için hiç de yabancı olmayan bir konuyu, "milli dil" kavramını, "yabancı" sözcüklerin bu dildeki yerini, "yeni" bir terminoloji icat etmekten doğan sorunları Dante üzerinden ele almasının tesadüf olmadığını söylemenin abartılı bir saptama olmadığını düşünüyorum. Benzer bir biçimde, "Montesquieu ve Hürriyet Fikri" başlıklı makalesinin de bulunduğu dönem ile ülkeden tümüyle bağımsız olmadığını iddia edebileceğimiz gibi.[30]

Yukarıda belirtilen, "doğal olanın sabit, değişmez bir psikolojik durum olarak görüldüğü" dönemi eleştirmek için Montesquieu, "Avrupa dışındaki" bir sahneyi tercih etmiştir. Burada temsil edilen hayali acemler, statik olarak tasavvur edilen dünyayı dinamik hale getirmiş, "doğal" varsayılan durumu, XIV. Louis'nin monarşisini "yerel"leştirmiştir.

---

28 Aristoteles ile Aquino'lu Thommaso arasındaki süreklilik, büyük ölçüde "teleoloji" çerçevesinde kurulur: Aristoteles'in *Retorika*'da tragedya ve komedya yoluyla taklit edildiğini söylediği eylemlerimizin, Aristoteles'in "devinim" (κινησις) üzerine söylediklerini de düşünürsek, bir kendisinden başlayan, bir de kendisine doğru devinilen iki temel nedeni (αιτια) vardır. Aquino'lu Thommaso da etik görüşünü τελος'u olan bir devinim tanımı üzerinden yapar ve Aristoteles'in "ulaşılması hedeflenen en yüksek iyi" biçiminde tanımlanan hiyerarşisini korur.

29 *Mimésis*, s. 199.

30 Auerbach bu makalede çift katmanlı bir temsiliyet ilişkisinden yararlanmıştır. 1945'te Istanbul'da yayımlanan bu makalede Montesquieu'nün *Lettres persanes* metnine odaklanan Auerbach, çözümlemesini "despotizm" ve "güçler ayrılığı" terimleri ekseninde yapmıştır.

IV- Mimesis'in Tarihi

Arnold Toynbee, Yahudi ve Eski Yunan dünyasını "yazı"ya, daha dar anlamda metne ilişkin kurmuş oldukları kültürler açısından bir karşıtlık içinde görür.[31] *Rabbinical method* diye adlandırdığı gelenekte "kitap" statik bir nesnedir; hayat, kitaplar üzerinden değerlendirmeye tâbi tutulur. *Greek method* ise kitapları hayatı kavramak için bir anahtar olarak kullanır; kitap, dinamik bir nesnedir. Toynbee, modern insanın Yunan ve Latin klasiklerini çalışma geleneğinin *Rabbinical method*, yani Yahudilerin Eski Ahit'i ve öteki kutsal metinleri çalışma tarzı üzerine kurulduğunu belirtir. Dolayısıyla, Toynbee'ye göre modern okuyucu, Yunan klasiklerini bu metinlerin üretilme biçimine karşıt bir yöntemle inceler. Auerbach'ın Homeros karakterleri için öne sürdüğü sav, "dinamik değil statik" olmaları, buna karşılık Eski Ahit'te karakterlerin gelişimini gözlemlemenin mümkün olması, Toynbee'de bu karakterlerin içinde yer aldığı metinlerin yorumlanması açısından yer değiştirir. Auerbach'ın ve Toynbee'nin savlarını birlikte izlersek; Homeros'un karakterleri "statik"tir, ama Eski Yunan dünyası onları "dinamik" biçimde yorumlar, Eski Ahit karakterleri dinamiktir, buna karşılık Rabbi'ler tarafından "statik" biçimde ele alınır. Toplumsal tabakalaşmanın metindeki temsili karakterleri olduğu yerde tutarken, temsil edilen patriarkal sınıf, bu metinleri anlam dünyasını kurmak için bir araç olarak görür.

Toynbee'nin tarih görüşü, hem Montesquieu'nün yönteminin[32], hem de Hegel felsefesinin izlerini taşır. Her bir uygarlık, Toynbee'ye göre, tekil ve muazzam bir gayeye ulaşmak yolunda atılan farklı adımlardır. Tüm bu uygarlıklar, insanlığın mevcut durumundan daha yüksek bir tinsel yaşamı hedeflerler. "Bu hedef ise tarif edilemez, çünkü hiçbir zaman ulaşılmamıştır."[33] Toynbee de tarihi rasyonel bir yapı içinde temsil etmeyi, olgular arasındaki nedensellik ilişkilerini serimlemeyi amaçlıyordu.

Her durum bir başka yerde temsil ediliyorsa mutlak bir "temsil edilen" ve mutlak bir "temsil" de yoktur. Böylece metinler de sadece olguların temsilleri olmaktan çıkıp, olgular yoluyla temsil edilir hale gelir.

1721'de isimsiz olarak yayımlanan, yüz altmış bir mektuptan oluşan bu kitapta Montesquieu, Paris'te yaşayan iki Acem ile ülkelerindeki arkadaşları arasındaki hayali yazışmayı tasvir etmiş, kurguladığı "Doğu" bakışında Fransa İmparatorluğu'na yönelik kendi eleştirisini temsil etmiştir. Auerbach ise yaşadığı ülkenin rejimini, Montesquieu'nün Fransa'yı eleştirmek için kurguladığı hayali Acemler aracılığıyla eleştirmiştir. (Bu makaleden haberdar olmamı sağlayan, dolayısıyla bu konuya dikkatimi çeken Dr. Martin Vialon'a teşekkür ederim.)

31 A. J. Toynbee, *Civilization on Trial,* Oxford University Press, 1949, s.42-61.

32 Montesquieu, "nedensellik" ilişkisine dair yorumuyla, Aristoteles ile Hegel arasında duran bir köprüdür; tarihin alanı, Montesquieu'ye göre, olgularla değil göstergelerle inşa edilir, tarihsel anlatılar da nedensellik ilişkilerinin temsil edildiği bir sahnedir.

33 *Civilization on Trial.*

Auerbach'ın çözümlediği, Batı edebiyatında temsil edilen "gerçeklik", Hegel'in *Estetik*'te öznenin eylemlerini gerçekleştirmek için kurduğunu söylediği dünyadır. Eylem[34], öznenin içinde devinmek için varsaydığı dünya ile bireysel etkinliğin sentezidir.[35] Dolayısıyla Aristoteles'in yaklaşımı açısından bakarsak, taklit edilen, tümel bütün ile tikel etkinliğin sentezi olan bu eylemdir. Böylece Hegel'in *Mantık*'ta "Ide"ye yüklediği tanımı [36] *Estetik*'te "eylem"e atfettiğini söyleyebiliriz.

SONUÇ

Hegel'in ontolojisini Auerbach'ın eleştirel kuramı üzerinden değerlendirme girişiminde bulunmamın temel nedenlerinden biri, Hegel'in "moment" terimine kazandırdığı içeriğin "mimetik etkinliğin tarihi"ne bakmak için yol gösterici bir tanım olabileceğini varsaymamdı. İkincisi ise, Auerbach'ın yönteminin özel olarak Hegel'in sistemine, daha genel olarak da bir disiplin olarak "ontoloji"ye dışarıdan bir eleştiri yöneltmeyi mümkün kıldığı yolundaki düşüncem.

Bu ikinci noktayı biraz açabilmek için, daha kapsamlı bir çalışmada açılabilecek ama burada da söz etmem gerektiğini düşündüğüm, ontolojinin konumuyla ilgili ve benim karşı çıktığım bir benzetmeye değinmek istiyorum: "Ontoloji (ya da metafizik) *temeli* üzerine kurulmuş tarih/siyaset felsefesi/estetik/etik/ fizik... görüşü".

Her şeyden önce, bir sınıflandırmayı parçalanmışlık halinde ele alan bu ifade, felsefe disiplinleri arasında yapılmış bir ayrımı da gerçek bir bölünmüşlük olarak kabul ediyor. Bunun ardından, disiplinlerden birini asli, ötekileri arızi bir konuma yerleştirip akıl yürütmeyi bu perspektiften hareketle sürdürüyor.

Ontolojiye kim ne zaman bu ayrıcalığı tanıdı bilmiyorum, ama gözlemleyebildiğim, büyük ölçüde Hegelci özellikler taşıyan bu yaklaşımın hayli rağbet gördüğü. Yukarıda belirttiğim gibi başka bir çalışmanın konusu yapacağım bu genel kabule karşı, ben şimdilik ontolojiyi "mimetik bir etkinlik" olarak tanımlamayı önermek istiyorum; hakikate ilişkin bir resmin temsili... Dolayısıyla, örneğin "Hegel'in 'Devlet' görüşü 'Varlık' görüşü temelinde kurulmuştur", ya da "Aristoteles'in *Poetika*'sının temelleri *Metafizika*'da bulunur" gibi ifadeleri de dışarıda bırakıyorum.

Auerbach, kendisinden önce de Leo Spitzer ile, "taklit" ve "temsil",

---

34 Hegel, "eylem" olarak kullandığımız sözcük için iki terim kullanır: *Aktion* ve *Handlung*. İkincisi, dramaturjide kullanıldığı haliyle bir eyleme işaret eder.

35 *Cours d'esthétique* (1820-1821), çev. Jean-Pierre Lefebvre ve Veronika von Schenck, Aubier, 1995, I-3, 2.

36 Bir kavram ile o kavramın etkin halinin bütünlüğü olarak "İde".

edebiyat eleştirisi kuramları için olduğu kadar, felsefe için de yeni bir boyut kazandı. Auerbach'ın çözümlemesini izlediğimizde; ne mimetik etkinliğin, ne de bu etkinliğin nesnesinin zaman dışı olmadığını söyleyebiliriz. Auerbach, bir sözcüğün ("pathos", örneğin), bir durumun ("gündelik hayat" gibi) ya da bir sınıfın ("burjuvazi", özellikle) *wahre,* doğru bir temsilini bulma değil, belirli bir çerçevedeki kullanılışı itibariyle temsilini çözümleme girişiminde bulunur. Böylece, yazının başında da belirttiğim gibi, Auerbach'ın çözümlediği konu "gerçek" değil "hakiki" bir dünyanın; "tasavvur"u değil "temsil"i yani bir anlamda "sunumu"dur.

Hegel'de temsil edilen, daha doğrusu Hegel'in metinlerinde "gerçeklik" atfedilen temsil ise, zaman dışı bir mutlaklığın kısmi görünüşüdür (*Erscheinung*). Auerbach'ta ise metinlerin ne bir *Geist*'ı (Hegel), ne de bir *Esprit*'si (Montesquieu) bulunur; Auerbach'ın yönteminde karşımıza çıkan, her an oluş halinde, kendisine doğru devinilen nihai bir gayesi, taşıdığı dışında gerçek bir adı olmayan bir dünyadır. Bununla birlikte Auerbach'ta terimler, bir Hegel momenti gibi, mevcut kullanılışlarından öncekileri içerir, olumsuzlayarak muhafaza eder ve bir sonraki aşamaya taşır.

Auerbach'ın yöntemini felsefe metinlerine uyguladığımızda, ontoloji de bütüncül bir tasarımın "formel" bir ifadesi olarak görülebilir; aynı tasarımın "estetik" bir ifadesinin de mümkün olması gibi.

KAYNAKÇA

Auerbach, Erich, *Mimesis: Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Berner Verlag Francke, 1946.

Mimesis, çev. W. Trask, Doubleday Anchor Books, 1957 (© Princeton University Press, 1953)

Mimésis, çev. Cornélius Heim, Éditions Gallimard, Paris, 1968,.

"XVII. Asırda Fransız Publique'i", *Istanbul Üniversitesi Konferansları 1936-1938.*

Le culte des passions, çev. Diane Meur, Éditions Macula, Paris, 1998.

Beckett, Samuel, *Proust*, çev. Cemal Ener, Metis Yayınları, 2001. [1931]

Hegel, G.W.F., *Science of Logic*, çev. W. Wallace, Oxford University Press.[1812-1816]

Cours d'esthétique (1820-1821), çev. Jean-Pierre Lefebvre ve Veronika von Schenck, Aubier, 1995.

Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Suhrkamp, 1995. [1781/1787]

Critique de la Raison Pure, çev. Alexandre J.-L. Delamarre ve François Marty, Gallimard, 1980.

Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, *Lettres persanes*, Flammarion, 1995. [1754]

Toynbee, Arnold J., *Civilization on Trial*, Oxford University Press, 1949.

L'ENVOI DE L'ETRE ET LA REPRESENTATION

*Umut ÖKSÜZAN**

Le présent travail se propose d'étudier l'interprétation heideggérienne de l'époque dite MODERNE. Il ne se borne pas simplement à donner des explications détaillées sur les thèses constitutives de cette interprétation, mais il tente aussi de traiter de la discussion inaugurée par Jacques Derrida concernant cette interprétation.

Les textes qui constituent le champ de notre interrogation sont au nombre de deux. Le premier est un texte de Heidegger, *L'époque des « conceptions du monde »*[1], le second est *l'Envoi* [2] de Derrida. Avant de passer à l'étude proprement dite, pour éviter toute confusion et rendre plus claires les étapes fondamentales du développement de notre interrogation, il paraît nécessaire de faire remarquer que nous allons étudier ces deux textes selon leur ordre d'apparition.

Qu'appelle-t-on donc la modernité ? Que signifie précisément « moderne » que nous voyons souvent dans de multiples discours s'ajouter comme adjectif à un autre mot ? Il est d'ailleurs possible de rencontrer divers usages de ce mot dans la langue quotidienne. Sans doute s'agit-il d'une question qui occupe un champ de réflexion bien élargie. La modernité se pose comme un problème constant pour plusieurs disciplines, telles que la philosophie, la science et l'art. Chacune de ces disciplines en fait un objet d'étude à sa propre manière. Nous pouvons même observer que les résultats communiqués à la suite des analyses portant sur la modernité varient d'une branche à l'autre dans une même discipline. Bien que la métaphysique considère le *cogito sum* cartésien comme l'ouverture de la modernité, la philosophie politique prend Machiavel pour le précurseur de la modernité, et elle porte un intérêt particulier à son ouvrage intitulé *Le Prince*. Aussi diverses soient-elles, les analyses menées dans chacune de ces disciplines et dans leurs branches respectives nous renvoient toujours à une question d'ordre historique. Ce que l'on désigne par la modernité, c'est une époque de l'histoire. Mais, quel est l' « objet » de cette histoire? L'histoire de quoi? Ou

*Doctorant, Université Galatasaray, Département de Philosophie.

1 Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, Paris, 1996, p. 69 – 100

2 Jacques Derrida, *Psyché*, Galilée, Paris, 1998, p. 109 – 143. C'est d'après l'information donnée dans une note marginale, le texte d'une conférence prononcée en 1980 à l'Université de Strasbourg, à l'ouverture du XVIIIe congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française, dont le thème général est la représentation.

encore l'histoire de qui ? Dans le cadre de la philosophie, et notamment dans la philosophie comme une discipline académique, la modernité est envisagée en général comme une époque de l'histoire de la pensée. Pour Heidegger, ce qui doit être posé comme une question philosophique, ce n'est ni l'histoire, ni non plus l'historicité, mais bien l'historialité. Le geste même d'inventer un terme comme « historialité » évoque l'orientation fondamentale du questionnement heideggérien. Plus précisément, ce qui est visé dans ce questionnement, c'est l'explicitation des structures ontologiques du phénomène que l'on a l'habitude d'appeler histoire. En d'autres termes, c'est l'être de l'histoire, ou dans le même sens, l'historialité de l'être qui est mise en question. Comme nous le montrerons plus loin, c'est justement sur l'interprétation heideggérienne de l'être comme historialité que porte l'interrogation menée par Derrida dans son texte intitulé *Envoi*. Laissons pour le moment de côté la question de l'historialité de l'être pour y revenir plus tard. En passant, il faut souligner que Heidegger ne fait aucune allusion à cette question dans son texte qui s'intitule *l'époque des «conceptions du monde»*. Cela nous permet de remarquer que la discussion inaugurée par Derrida ne se limite pas aux analyses exposées dans ce texte, mais qu'elle est élaborée en relation avec d'autres écrits de Heidegger, notamment avec *Etre et Temps*.

Qu'est-ce qui fait de la modernité une époque particulière de l'histoire de la pensée ? En quoi la modernité se distingue-t-elle d'autres époques de cette histoire ? Quels sont les traits distinctifs de cette époque ? Quel est l'événement décisif qui constitue le fondement de la modernité ? C'est une série de questions qui décrit l'orientation principale de l'interrogation heideggérienne de la modernité.

Au début de son article intitulé *l'époque des «conceptions du monde»*, Heidegger distingue cinq phénomènes essentiels des Temps Modernes, à savoir la science, la « technique mécanisée », l' « entrée de l'art dans l'horizon de l'Esthétique », l'appréhension et l'accomplissement de l'activité humaine comme civilisation (Kultur) et le déploiement des dieux (*Entgötterung*)[3]. Bien qu'il se contente de nous faire part de quelques considérations pour chacun de ces trois derniers phénomènes, Heidegger tente de s'expliquer avec une longue dissertation à propos de la science moderne.

3 Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 69 – 70 et 74.

Sans entrer dans le détail des analyses faites par Heidegger, qui d'ailleurs ne touchent pas l'essentiel de notre travail, nous pouvons tout de même dire qu'il reconnaît le trait distinctif de la science moderne dans son appréhension comme une recherche ou comme une expérience exploratrice[4]. Ce caractère distinctif de la science moderne devient encore plus clair quand on le compare avec l'appréhension « scientifique » qui se rencontre dans d'autres époques de l'histoire de la pensée. La science moderne n'a rien de commun ni avec l'*epistemè* grec, ni non plus avec la *doctrina* et la *scientia* du Moyen Age. Cependant, Heidegger s'oppose explicitement à l'idée que l'*epistemè*, la *doctrina* et la *scientia* découlent de la pensée dans ses états primitifs et imparfaits, et que pour cette raison même ils doivent être considérés comme les stades préparatoires de la science moderne et qualifiés d'inférieurs par rapport à celle-ci. Au contraire, il affirme que la science moderne est simplement la conséquence d'une modalité de l'appréhension de l'être et de l'étant parmi d'autres. C'est la raison pour laquelle elle ne saurait prétendre représenter le plus haut niveau que la pensée n'ait jamais atteint. Les idées telles que l'exactitude, la certitude, l'objectivité, le progrès ne sont possibles et valides que dans le cadre de l'appréhension de l'être et de l'étant sur laquelle prend appui la science moderne. Elles sont absentes aussi bien dans la pensée grecque que dans la pensée du Moyen Age. Il en va ainsi non pas parce que celles-ci ne sont pas à la hauteur de la pensée moderne, mais parce qu'elles reposent simplement sur d'autres appréhensions de l'être et de l'étant.

La question proprement philosophique est aux yeux de Heidegger de mettre en lumière le fondement métaphysique sur lequel s'appuie la science moderne. En d'autres termes, ce qui importe le plus pour le questionnement philosophique, c'est précisément de dévoiler l'appréhension de l'être et de l'étant qui prépare le terrain pour la fondation de la science comme une recherche.

Heidegger voit le tournant décisif dans l'interprétation de l'étant comme objet, et de l'être comme objectivité. Il met aussi l'accent sur un point non moins décisif : c'est le fait qu'une interprétation de cette sorte ne peut être rendue possible que dans et par une représentation (*Vorstellung*). Autrement dit, il appartient à la représentation de faire de l'étant un objet. Mais, il paraît ici nécessaire et légitime de se demander en quoi consiste la représentation, ou bien le représenter. D'après Heidegger, la représentation signifie : faire venir l'étant devant soi[5]. Et, c'est de cette représentation

4 Ibid. p. 70.
5 Ibid. p. 79.

envisagée comme un *faire-venir-devant* que découle l'idée de certitude. En ce qui concerne l'introduction de la représentation dans le questionnement philosophique de l'étant, Heidegger cite le nom d'un philosophe français. Descartes est le premier qui tente d'appréhender l'être de l'étant comme objectivité et en conformité avec cela la vérité comme la certitude de la représentation[6]. D'ailleurs, Heidegger pense que cette appréhension de l'étant et de la vérité domine la métaphysique moderne. Même la pensée de Nietzsche, ajoute-t-il, fait partie de cette tradition.

Par ailleurs, Heidegger souligne la superficialité d'un geste qui se contente simplement de caractériser la modernité comme la libération de l'homme des dogmes du Moyen Age. Ce geste n'est nullement injuste. Mais, se contenter de voir ainsi les choses, ce serait d'après Heidegger de passer à travers le problème essentiel. Cela ne nous permettrait point de saisir la modernité dans l'entièreté de son déploiement. Comme nous venons de le montrer, l'appréhension de l'étant comme objet avec celle de la vérité qui lui convient assure un terrain propice pour le développement d'un certain objectivisme. Ce dernier implique et exige l'essor du subjectivisme et de l'individualisme. Heidegger met l'accent sur le double mouvement qui caractérise la modernité. La pensée représentative rend nécessaire un jeu réciproque entre deux pôles, à savoir l'objectivisme et le subjectivisme. D'une part, elle fait l'éloge de l'individu. D'autre part, elle lui tourne le dos en faveur du non-individuel qui apparaît sous la forme du collectif[7]. On peut même supposer que cette hésitation entre l'individuel et le collectif à laquelle l'homme contemporain est confronté résulte de l'ambivalence qui réside au cœur même de la pensée représentative.

La découverte et l'essor du sujet ne signifie pas simplement l'émancipation de l'homme de ses « attaches » anciennes, mais d'avantage et principalement le changement de son essence. Lorsque l'on remonte à l'origine de la notion de sujet, on retrouve le mot grec d'*hypokeimenon*. D'après l'interprétation que Heidegger nous propose, ce mot signifie originairement « ce qui est étendu-devant » (*das Vor-Liegende*)[8]. En ce sens, il apparaît comme le fond qui rassemble tout sur soi[9]. D'ailleurs, Heidegger prétend que cette appréhension grecque de l'*hypokeimenon* n'a rien à voir avec le *subjectum* de la pensée moderne au sens aussi bien cartésien et post-cartésien du terme. Plus précisément, il n'entretient aucun rapport avec l'homme et le « moi ».

6 Ibid. p. 79.
7 Ibid. p. 79.
8 Ibid. p. 80.
9 Ibid. p. 80.

Interprété comme le *subjectum* par excellence, l'homme devient pourtant dans la pensée moderne le fondement et le « centre de référence » de tout étant. Pour Heidegger, un tel glissement de sens recèle en lui un changement de l'acception de l'étant. De cette méditation heideggérienne sur le sens de la notion moderne de *subjectum* découle une double question. Il faut donc savoir d'abord quand ce changement s'est produit et par la suite en quel sens il a caractérisé l'essence de la modernité.

A ce stade de son interrogation, Heidegger nous renvoie à la question initiale qui est formulée dans le titre même de son texte, à savoir la conception du monde (*Weltbild*). Et il met en discussion le rapport présumé par la pensée représentative entre le monde (*Welt*) et l'image (*Bild*). Pour Heidegger, la désignation même d'une époque de l'histoire en fonction d'une conception du monde à laquelle on reconnaît le pouvoir de déterminer l'époque en question n'est rien d'autre que de voir les choses d'une manière conforme à la pensée moderne. Encore plus précisément, Heidegger reconnaît une invention de la pensée moderne dans la notion de la conception du monde. De même, c'est une attitude purement moderne de distinguer les époques de l'histoire selon une certaine idée de conception du monde. Mais, il reste encore à montrer ce qui rend possible une notion de cette sorte. Pour cela, Heidegger tente de mener une interrogation en direction des significations que l'on attribue à deux mots constitutifs de la notion de conception du monde.

Dans ce contexte, le monde (*Welt*) désigne l'étant dans sa totalité[10]. La réduction du monde au Cosmos ou à la Nature est ici hors de question. Cependant, Heidegger souligne que l'Histoire y est pensée comme une partie intégrante du monde. Quant à l'image (*Bild*), ce dont il s'agit, c'est d'abord « la reproduction de quelque chose »[11]. Mais, en même temps, il désigne le fait d' « être quant à quelque chose dans l'image », ou bien encore le fait d' « être fixé à propos de cette chose » (*Wir sind über etwas im Bilde*)[12]. C'est justement à cette expression que Derrida nous renvoie au début de sa conférence intitulée *Envoi*, lorsqu'il affirme que « nous sommes en représentation »[13]. Nous y reviendrons plus loin.

Ainsi observons-nous qu'à la représentation s'ajoute chez Heidegger une détermination supplémentaire. Alors, elle ne consiste pas simplement dans un faire-venir-devant-soi, mais elle est en même temps un pouvoir de

10 Ibid. p. 80.
11 Ibid. p. 80.
12 Ibid. p. 81.
13 Derrida, *Psyché*, p. 109.

fixer l'étant et de le maintenir constamment dans cette situation déterminée. En un certain sens, il nous est donc permis de dire dans le cadre de la méditation heideggérienne que ce n'est que dans la représentation que l'étant en tant qu'objet entre en présence.

Mais, Heidegger souligne que la structure d'être-fixé que l'on identifie dans l'image comporte aussi en elle un autre phénomène important, à savoir celui de « s'orienter sur la chose visée »[14]. Par conséquent, l'interprétation du monde comme une image ne peut se réduire simplement à « une idée du monde », mais qu'elle est précisément ce qui rend possible la saisie du monde comme ce dont on peut « avoir-idée »[15]. De là découle la considération selon laquelle le monde en tant qu'étant dans sa totalité ne peut être présent que dans la mesure où l'homme le fixe dans la représentation. Tout en restant attaché à la méditation heideggérienne, nous nous permettons ici de dire que ce qui est en effet toujours déjà préalablement présent a été contraint dans la pensée moderne à se rendre de nouveau présent ou encore à se rassembler « sur » l'homme en tant que *subjectum* pour pouvoir entrer en présence proprement dite. C'est en ce sens qu'il paraît possible de reconnaître une répétition dans la représentation sans pourtant se sentir obligé de s'aventurer dans une spéculation visant à déterminer la véritable signification du re- de la représentation. Cependant, suivant cette appréhension du monde comme image, l'étant est dans la seule mesure où il est représenté. En d'autres termes, l'un des traits distinctifs de la pensée moderne réside dans l'interprétation de l'être comme « être-représenté ». C'est cette appréhension de l'être et l'interprétation du monde comme image qui en résulte qui distinguent la modernité d'autres époques de l'histoire.

Heidegger fait aussi quelques remarques sur les interprétations antique et médiévale de l'étant pour mieux accentuer le caractère fondamental de la pensée moderne. Au Moyen Age, l'étant est saisi comme l'*ens creatum*, c'est-à-dire comme ce qui est créé par Dieu. En ce sens, l'être de l'étant apparaît comme une participation à l'être d'un étant qui se détermine par une supériorité par rapport au reste de l'étant en raison de son pouvoir créateur. Nous voyons également la reformulation de ce rapport de participation en terme de causalité. L'étant en tant que causé participe à la cause initiale, à la cause créatrice.

---

14 Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 81.
15 Ibid. p. 81.

Quant à l'appréhension grecque de l'être, Heidegger fait allusion à une proposition de Parménide : *To gar auto noein estin te kai einai*[16]. Heidegger traduit cette proposition assez connue en ces termes : l'entente de l'être appartient à l'être parce qu'elle est requise et déterminée par l'être. Il s'ensuit que le regard de l'homme au sens de représentation ou bien de perception subjective n'est pas du tout nécessaire pour que l'étant puisse entrer en présence, accéder à l'être. Au contraire, c'est l'étant qui regarde l'homme, l'étant en tant qu'il est l'épanouissement de ce qui s'ouvre lui-même et se rassemble par la suite auprès de lui-même. Laissons ici la parole à Heidegger pour récapituler ce qui vient d'être explicité et pour décrire l'essence de l'homme telle qu'elle a été conçue dans le monde grec:

« Regardé par l'étant, compris, contenu et ainsi porté dans et par l'ouvert de l'étant, être emporté par ses contrastes et porter le signe de sa dissension: voilà l'essence de l'homme pendant la grande époque grecque »[17].

Tout en faisant face au désordre au sein duquel il se trouve jeté, l'homme grec est donc chargé de « rassembler (*legein*), de sauver (*sozein*) et de maintenir ce qui s'ouvre dans son ouverture », à savoir, bien entendu, l'étant en tant que tel[18]. A cet égard, il est possible, comme d'ailleurs Heidegger le fait, de conclure que la pensée grecque est étrangère à l'interprétation du monde comme image. Mais il paraît d'autre part impossible de rejeter l'idée que l'interprétation platonicienne de l'étantéité de l'étant comme *eidos* (ad-spect, « vue ») constitue le fondement sur lequel reposera plus tard la compréhension du monde comme image. De plus, Heidegger considère cette interprétation platonicienne comme « la condition lointaine, historiale, souveraine du retrait d'une série secrète de médiation »[19].

Par ailleurs, nous observons également chez Heidegger la description de la pensée représentative à l'aide de la métaphore de scène. Dans et par la représentation l'homme se met d'une certaine manière en scène. Cela peut être pris pour une reformulation de l'idée que l'homme se fait de lui-même, par la représentation, le centre de l'étant dans sa totalité. L'homme se mettant ainsi en scène comme le centre de tout l'étant devient en effet la scène elle-même. Plus précisément, l'entrée en présence de l'étant en raison même de la représentation comme sa condition de possibilité a lieu sur la scène qu'est l'homme. L'homme en tant que scène se propose comme fondement

16 Ibid. p. 82.
17 Ibid. p. 82.
18 Ibid. p. 82.
19 Ibid. p. 82.

de l'entrée en présence et le rassemblement du reste de l'étant. L'homme devient ainsi « le représentant de l'étant »[20].

L'interprétation de l'homme comme représentant de l'étant ne signifie pas simplement un changement de place par rapport à celles qui lui ont été accordées dans les époques précédentes, mais qu'elle recèle en elle la possibilité humaine de reconnaître et d'investir soi-même sa propre place. C'est aussi le signe de la réduction de l'homme à lui-même. Une telle réduction rend l'homme disponible à lui-même pour pouvoir se situer par rapport à l'étant. En termes propres de Heidegger, à la suite d'une telle réduction, les facultés humaines apparaissent comme « l'espace de mesure et d'accomplissement pour la maîtrise et la possession de l'étant dans sa totalité »[21]. Quant à l'étant qui n'est pas de l'ordre de l'homme, elle reçoit par le processus de représentation le caractère d'être objet et par là même celui d'être constant. En dernière analyse, nous sommes renvoyés à l'idée selon laquelle l'appréhension du monde comme image n'est possible que sur la base de l'événement qui consiste à poser l'homme comme *subjectum* par excellence. C'est aussi de cette position de l'homme comme *subjectum* que découle la possibilité de le déterminer comme un moi, un individu, une société, une communauté, un Etat, une Nation, un Peuple ou encore l'Humanité en tant que telle[22].

L'interprétation de l'homme comme *subjectum* a encore une autre conséquence. C'est la transformation de la théorie du monde en une théorie de l'homme, c'est-à-dire en une anthropologie. Le geste caractéristique de l'anthropologie reflète le fondement sur lequel il prend appui. Il consiste dans « une explication et une évaluation de la totalité de l'étant à partir de l'homme et en direction de l'homme »[23]. Par ailleurs, Heidegger met l'accent sur le rapport que l'humanisme entretient avec l'anthropologie. Ce n'est pas un hasard si l'humanisme fait son apparition dans les Temps Modernes. Pour Heidegger, l'humanisme est simplement « une anthropologie esthético-morale »[24].

Il en va de même pour l'explicitation du rapport de l'homme au reste de l'étant en termes de « vision du monde » (*Weltanschauung*). Heidegger y voit un signe important du règne de l'anthropologie sur l'interprétation du monde.

---

20 Ibid. p. 83.
21 Ibid. p. 83.
22 Ibid. p. 84.
23 Ibid. p. 84.
24 Ibid. p. 84.

Par ailleurs, la modernité se caractérise par une lutte entre différentes « visions » dont chacune s'attache à un genre particulier de rapport à l'étant. Heidegger considère cette lutte comme « la phase décisive de l'avènement de la modernité »[25]. Dans le complément numéro 11, Heidegger nous donne une explication supplémentaire à ce sujet. Plus la lutte entre différentes visions du monde approche la pensée moderne à son point culminant, plus la possibilité de mener une interrogation originale sur l'être s'accroît. Ici s'exprime un vœux : peut-être serait-il enfin possible de prêter l'oreille à un appel plus originel qui permet à l'essence de la vérité de l'être de remplacer l'essence de l'homme. De toute façon, la radicalisation des visions du monde devrait être envisagée comme la phase préparatoire d'une Histoire future.

Après avoir exposé les grandes lignes de la méditation heideggérienne sur la modernité, il convient maintenant, comme il a été annoncé au départ, d'étudier l'objection que Derrida lui adresse. Ce qui vient d'abord remarquer, c'est le fait que cette objection derridienne est centrée sur l'essence même de la lecture époquale mise en œuvre par Heidegger. Derrida prétend que cette lecture qui a pour but de mettre en lumière le processus par lequel la pensée moderne se fonde elle-même demeure enfermée dans ce processus même. Autrement dit, la lecture époquale de Heidegger ne fait rien d'autre que de reproduire le processus de représentation. Or, une méditation qui se donne pour tâche d'expliciter la représentation devrait nécessairement être hors de la représentation, sinon elle resterait toujours une représentation de la représentation[26]. La tâche que nous devons nous donner en premier lieu est de montrer ce qui conduit Derrida à une telle objection. Pour cela, il nous faut voir de plus près ses analyses.

Ce qui saute d'emblée aux yeux, c'est que la visée de la critique derridienne est en effet l'entente heideggérienne de l' « histoire ». A bien des égards, Derrida confirme l'analyse heideggérienne des fondements de la représentation. Mais, quant à l' « histoire », il en va tout autrement. Conformément à son attitude générale, Heidegger évite de prendre l'histoire pour un problème épistémologique. Au lieu de questionner l'histoire sur le plan existentiel, il tente de l'élucider dans son rapport avec la question de l'être. En d'autres termes, l'histoire est interrogée chez lui en direction de ses structures préalables ontologiques. De ce point de vue, la question n'est donc plus l' « histoire » ou encore l' « historicité », mais bien plutôt l'historialité de l'être, ce qui peut aussi être traduit [ ] par la destinalité ou le destin de l'être.

25 Ibid. p. 85.
26 Derrida, *Psyché*, p. 134.

Tout en faisant allusion au mot allemand *Geschick*, Derrida interprète ce destin comme l'envoi de l'être[27]. Du fait qu'il est considéré chez Heidegger dans son rapport avec le *legein* grec, Derrida reconnaît un certain rassemblement dans cet envoi de l'être. Selon cette interprétation derridienne, il s'agit donc d'un envoi rassemblé, d'un envoi qui se tient dans une unité. Le fait que Heidegger évite de considérer l'époque comme un mode, une modification de l'étant, ou encore comme un moment, une détermination au sens hégélien du terme paraît soutenir les thèses de Derrida. Mais il est encore possible de trouver d'autres points d'appui dans la pensée de Heidegger. Par exemple, pour lui, la modernité qui se caractérise par la pensée représentative n'est ni un accident, ni un malheur. La représentation est en effet ce qui est destiné, pré-destiné, envoyé, dispensé, assigné par le destin ou bien dans l'envoi rassemblé de l'être[28]. Et, cet envoi rassemblé traverse d'un bout à l'autre ce que l'on a coutume d'appeler l'histoire de la métaphysique. Mais la question qui s'impose ici est de savoir quel genre de rapport une époque entretient alors avec cet envoi rassemblé de l'être. D'après l'interprétation derridienne, il s'agit d'un rapport de dissimulation, de recouvrement et d'oubli. L'époque de la représentation dissimule en elle-même cet envoi originaire, rassemblé et indivisible de l'être qu'elle continue en effet à représenter encore[29]. Cet envoi de l'être apparaît dans le monde grec sous la forme de l'entente de l'étant comme présence, l'étantéité de l'étant (*Anweseinheit*). L'étant en tant que présence se caractérise originairement par la dissension. Mais, Derrida souligne que cette dissension est rassemblée dans le *legein* grec et qu'une fois rassemblée dans le *legein*, elle assure ainsi « une sorte d'indivisibilité du destinal »[30]. D'ailleurs, la lecture époquale faite par Heidegger n'est possible que sur la base de cette fonction du *legein*. Par ailleurs, bien qu'elle soit étrangère au processus de représentation, la pensée grecque destine à son tour cet envoi à Descartes. Et lui, il le reçoit comme le fondement de la pensée de caractère représentatif.

Derrida affirme que l'unité, le rassemblement ou l'indivisibilité de l'envoi de l'être n'est qu'une présupposition heideggérienne. Cette présupposition associe d'ailleurs Heidegger à la pensée représentative, une pensée qui prétend pouvoir expliquer les variables, les dérivations à partir d'un constant universellement valable parce qu'envisagé hors de et au dessus de tout contexte. La diversité même des manières d'entendre l'étant que nous observons dans l'histoire de la métaphysique nous permet d'après Derrida de comprendre le caractère contestable du schéma de la lecture époquale de Heidegger.

27 Ibid. p. 134.
28 Ibid. p. 123.
29 Ibid. p. 136.
30 Ibid. p. 135.

Dans toute époque, « l'envoi de l'être se divise, défie le *legein* et déjoue sa destination »[31]. Par rapport à la considération heideggérienne, Derrida procède à un renversement qui se résume en ces termes: « S'il y a eu de la représentation, c'est peut-être que l'envoi de l'être était originairement menacé en son être-ensemble, en son *Geschick*, par la divisibilité ou de la dissension (ce que j'appellerais la dissémination)»[32].

A quoi sert-il de faire un tel renversement, sinon à une répétition au sens inverse de la thèse de Heidegger ? Est-ce qu'il suffit, pour apporter une réponse à la question, de mettre à la place de l'unité, du rassemblement, de l'indivisibilité la dissémination comme un phénomène originaire ? Quelle est la question véritable ? Est-ce celle de dépasser les limites de la représentation pour pouvoir penser par la suite la représentation en tant que telle ? Est-ce celle de trouver un moyen pour pouvoir penser l'irreprésentable pour sortir de la représentation ? La question véritable est peut-être toute autre. Ce qui importe le plus, ce n'est peut-être pas la possibilité de penser quelque chose d'irreprésentable ou quelque chose qui est interdit d'être représenté. La question véritable est peut-être de voir la non-représentation au sein même de la représentation, de voir la différence dans l'identité et l'identité dans la différence. Voir ce qui fait que l'envoi de l'être puisse se montrer en même temps comme rassemblement et dissémination. Voir ce qui tient ensemble le même et l'autre. La question n'est nullement de savoir sortir des limites ou dépasser celles-ci, mais peut-être au contraire de repenser les limites et le dépassement à partir d'une compréhension, jusqu'à présent jamais explicitée, de l'être, et par là même de pouvoir enfin s'introduire au fond même des choses.

Il est bien évident qu'il nous faudra encore faire un pas de plus. Il faudra d'abord se demander si une telle introduction a été ou non prévue dans la pensée de Heidegger. Si elle a été prévue, il faudra ensuite poser la question de savoir comment elle a été élaborée. Il est clair qu'une telle tentative reviendrait à mettre en question la pierre de voûte du projet de l' « ontologie fondamentale », c'est-à-dire la différence ontologique présumée par Heidegger entre ce qu'il appelle l'être et l'étant. Autrement dit, une telle tentative devrait nécessairement être une interrogation sur la prétention de l'ontologie heideggérienne d'être fondamentale.

31 Ibid. p. 136.
32 Ibid. p. 136.

UNE FIGURE « AUTRE »DE L'INTELLECTUEL : L'INTELLECTUEL ISLAMISTE[1]

*İpek MERÇİL**

Dans cet article nous aimerions discuter une figure « autre » de l'intellectuel : l'intellectuel islamiste. Ces intellectuels qui maîtrisent parfaitement le discours intellectuel sans renoncer leur lien avec la culture islamique sont paradoxalement les produits de la modernité.

Il faut admettre qu'il est difficile de s'accorder sur la définition du terme « intellectuel ». La fonction des intellectuels dans la société, le rôle qu'ils ont joué et même la définition du terme « intellectuel » sont appréhendés de façons très diverses par différentes disciplines des sciences sociales. Les intellectuels sont un group très difficile à définir car leurs fonctions politiques et sociales changent selon le temps et le lieu, il n'y a pas de modèle universel et singulier même dans le même lieu. Les chercheurs qui travaillent dans ce domaine s'accordent sur l'hétérogénéité de cette catégorie. Il s'agit d'une catégorie vague à la fois indéfinie dans le sens ou il n'y a pas de réelles frontières ou de frontières avec d'autres groupes.[2] Les études menées sur les intellectuels sont loin d'aboutir à un consensus sur la définition du mot. Pour Shills, les intellectuels obtiennent, guident et forment les expressions expressives dans une société en présentant les symboles à apprécier et à travers leurs provisions de modèles et de standards.[3] L'Encyclopédie des Sciences Sociales, sous la plume de Roberto Michels, en donne la définition suivante : Les intellectuels sont les personnes qui possèdent la connaissance.[4] Selon Lipset les intellectuels sont ceux qui créent, distribuent et appliquent la culture.[5] Nous prenons la définition d'Alain Touraine qui parle des intellectuels dans le sens le plus commun de ce mot, celui de producteur d'idée.[6]

Suivant le coup d'Etat de 1980 on a vu l'arrivée d'un nouveau type d'intellectuel islamiste qui montre l'envie et la capacité de participer à la vie

*Université Galatasaray, Département de Sociologie.

1 Nous utilisons le mot islamiste pour différencier ceux qui veulent organiser leur vie selon les principes de la religion islamique des musulmans traditionnels

2 DESCHAMPS J.C., «Les intellectuels : un ensemble flou et polymorphe », Cahier Vifredo Pareto, 1990 Tome XXVIII, no.87, p.13.

3 SHILLS E.,« The intellectuals and the power : Some perspectives for comparatives analysis »in RIEFF P. (ed.), *On intellectuals Theoretical Studies Case Studies*, Newyork, Doubleday&Company Inc., 1969, p.28

4 Idem p.118

5 LIPSET M., BASU A..,«The roles of the intellectual and political roles » in GELLA A..(ed) *The intelligentsia and the intellectual theory, method and case study*, Sage Publications, USA, 1976.

6 TOURAINE A.,, « Intellectuels d'en haut, intellectuels d'en bas », L'Arc, 1977, no.70, p.87.

intellectuelle. Sortant du cadre des groupes de confréries ou des sectes, vus souvent comme les noyaux de la société islamique, ils sont apparus comme des acteurs modernes capables de communiquer avec les autres intellectuels, notamment d'une « nouvelle gauche » et d'élaborer une production spectaculaire en une période de quelques années seulement. Les intellectuels islamistes formulaient un discours critique qui mettait en cause les processus de la modernisation et de l'occidentalisation du pays. Ils venaient de milieux très modestes des villes de l'Est de la Turquie ou des banlieues des grandes villes. Les origines sociales de ces intellectuels étaient unanimement reconnues. Les chercheurs qui travaillaient sur ce sujet précisaient de façon générale que ces intellectuels venaient de familles récemment urbanisées ou de classes moyennes paupérisées. Ils devaient leur ascension sociale à l'éducation. La sociologue Nilüfer Göle explique ainsi les origines de ces derniers.

« Les intellectuels et militants islamistes, originaires de petites villes anatoliennes, issus des classes moyennes inférieures, très souvent par le biais de la réussite scolaire ou par les affaires dans le privé, mais également et surtout par une carrière associative, connaissent une ascension sociale. On peut dire qu'en Turquie l'espace des opportunités est vaste et varié, et les islamistes en profitent largement; le pluralisme politique et culturel leur procure la possibilité de faire carrière dans des partis politiques, mais également comme intellectuels écrivains, journalistes, dans le secteur des publications de journaux, de revues, d'hebdomadaires; les chaînes privées de télévision et de radio multiplient également les opportunités dans le secteur de l'information et de la communication. »[7]

Les intellectuels islamistes dont la majorité sont éduqués dans des lycées d'imams prédicateurs crée par le système d'éducation laïc et dans des universités modernes étaient capables de maîtriser deux types de savoir tout à fait différents l'un de l'autre : le savoir moderne et le savoir traditionnel coranique. Les connaissances religieuses leur paraissaient familières du fait de leur environnement familial souvent traditionaliste. Le savoir religieux et la maîtrise de la terminologie coranique les aidaient à joindre facilement au public croyant. Le fait de savoir que leur public n'était pas très cultivé les entraînait utiliser un langage assez simple et claire dans leurs livres. Leur discours était simple comme le message coranique. Ainsi la distance entre les intellectuels islamistes et les couches populaires n'était pas aussi marqué

7 GÖLE N., « La révendication démocratique de l'Islam», *Autrement*, Septembre 1994, No.76, p.223

aussi décisive que la distance entre ces dernières et les intellectuels occidentalisée. Les intellectuels islamistes vivaient dans un monde moderne mais ils partageaient les mêmes mosquées, la même foi, les mêmes valeurs morales que les couches populaires. Le savoir occidental et moderne leur permettait de gagner de la légitimité aux yeux des nouvelles générations islamistes et des autres intellectuels.

Cette nouvelle génération d'intellectuels, venant des milieux traditionnels, mais formés dans des écoles et universités modernes de la République, revendiquaient le partage de la scène intellectuelle avec leurs homologues occidentalisés sans renoncer à leur lien avec la culture islamique. Faisant partie de la communauté des croyants, ils étaient les acteurs et les porte-parole d'un mouvement de réislamisation par le bas largement politisé. Ils essayaient de proposer un projet de société crédible.

Contrairement à l'expérience des pays arabes, en raison de la spécificité de la révolution kémaliste et de l'expérience turque, les intellectuels islamistes ne partageaient pas la scène avec les oulémas. En Turquie les oulémas entant qu'une classe de savant religieux n'existent plus depuis la fondation de la république turque. Les docteurs de la loi islamique, les professeurs des facultés des sciences religieuses sont loin d'intervenir dans le débat politique; comme beaucoup d'entre eux sont des fonctionnaires, ils se trouvent dans le système étatique, ils sont les représentants de l'Islam officiel et ils sont donc loin de tenir un discours critique. Dans beaucoup de pays musulmans, les intellectuels islamistes émergent dans les années 50-60 lors de luttes nationales contre les pouvoirs coloniaux. Ils étaient les porte-paroles des luttes d'indépendance. Comme la Turquie n'a jamais été colonisée, les intellectuels islamistes émergeaient en formulant un discours critique qui mettait en cause les processus de la modernisation et de l'occidentalisation du pays.

Ces intellectuels islamistes ont profité des moyens de communication et des processus de démocratisation pour transmettre leur message. La multiplication des chaînes privées musulmanes nationales et régionales, qui leur ouvraient leurs plateaux constituaient des lieux de rencontres des intellectuels islamistes avec leurs homologues. Les années qui suivaient l'intervention militaire de 1980 sont marquées par l'augmentation des publications islamiques et spécialement des revues. Ces dernières ont une place importante dans la pensée islamiste grâce elles que les islamistes ont pu présenter leurs idées, leurs projets ou leurs revendications au public. D'un autre coté ces revues leur ont aidé à concrétiser leurs pensées, à joindre un large public, à mieux se connaître et à discuter entre eux par l'intermédiaire de l'écriture.

Dans les années 80, la critique de l'Occident était au centre du discours islamiste. Toute rencontre avec l'Occident était toujours interprétée dans une relation d'exploitation et de domination. L'Occident, diabolisé était tenu pour responsable de tous les problèmes dont souffre la Turquie. Pour eux, le grand Satan Occidental était capable de tout faire pour empêcher le développement des pays musulmans, pour enfermer ceux-ci dans l'archaïsme et l'obscurantisme. L'Occident était conçu comme une unité dont ils contestaient l'hégémonie et qui cristallisait toutes les frustrations des sociétés musulmanes.

Les islamistes remettaient en question l'universalité des concepts occidentaux comme les droits de l'homme et la démocratie. Ils pensaient que l'Occident voulait imposer ses principes comme des principes universels pour conserver son hégémonie sur le monde entier alors que ces principes avaient leurs racines dans la civilisation grecque.

La démocratie était vue comme un régime plus avancé et supérieur par comparaison avec l'aristocratie, l'oligarchie et la monarchie, mais les autres cultures pouvaient créer d'autres traditions politiques qui pouvaient dépasser la démocratie. Pour les islamistes, la démocratie qui était l'idolâtrie du nombre et le culte de la majorité limitait les espaces de la participation et la rendait insignifiante. Selon Ali Bulaç, célèbre intellectuel islamiste,

"Les démocraties libérales sont pluralistes politiquement parce qu'il existe plusieurs partis politiques qui peuvent entrer en compétition. Mais il est difficile de répondre aux demandes des identités différentes. Les minorités ethniques, politiques et religieuses continueront à présenter des problèmes. Malgré la pluralité des démocraties libérales au niveau politique, la société moderne est fermée à la pluralité sociale, politique et religieuse. Si la pluralité politique ne prévoit pas une pluralité sociale et juridique, ce ne sera pas possible de faire vivre ensemble différentes identités et styles de vie."[8]

La démocratie, la laïcité, les droits de l'homme étaient les produits d'un consensus obligatoire, d'un style de vie auquel était parvenue la société occidentale par une pratique quotidienne, des tâtonnements et une application progressive. Ces institutions répondaient à des nécessités et il existait une conciliation entre elles, un équilibre accepté par la société.

Les conditions culturelles et historiques qui avaient amené les courants démocratiques à se développer en Occident étaient différentes du vécu culturel d'un pays musulman comme la Turquie.[9]

---

8 BULAÇ A. *Modern Ulus Devlet* (L'Etat-nation moderne), Beyan Yayınları, p.169

9 BULAÇ A.,« Değişen İslam, Siyaset ve Siyasal İslam (L'Islam Changeante, La Politique et L'Islam Politique) » *Bilgi ve Hikmet*, No.12,1995,p.89.

La démocratie nécessitait une mentalité qui cherchait sa source de souveraineté chez le peuple, tandis que chez les musulmans la souveraineté appartenait à Dieu. Les lois ne pouvaient pas être changées ou faites par l'homme car elles avaient leurs sources dans le *vahy.*[10] Les islamistes sont contre l'idée d'une démocratie islamique; pour eux, derrière les valeurs et les expressions démocratiques, il existait une accumulation historique et politique, une expérience sociale qui duraient depuis des siècles. Les pays musulmans ne pouvaient pas négliger ces expériences qu'ils n'avaient pas vécues. La démocratie pouvait être analysée et apprise comme connaissance, mais on ne pouvait pas essayer de l'adapter à la société musulmane car la mentalité démocratique qui était profane et séculière par nature ne pouvait pas se concilier avec la mentalité islamique qui trouvait tout dans sa religion.

Les islamistes imaginaient une communauté (umma) unique de foi qui rassemblerait tous les Etats musulmans. La première communauté des croyants, au temps du Prophète et des quatre califes, était un mythe pour eux. L'idéal d'une société musulmane était une communauté religieuse et politique telle qu'elle existait aux temps du Prophète : une société égalitaire où règne l'unicité. Ils avaient la nostalgie de cette communauté originelle.

A leurs yeux, l'Islam n'était pas une religion qui se cantonnaient dans la seule sphère religieuse; il se vivait dans tous les aspects de la vie individuelle et sociale. Ce n'était pas une religion apolitique et ritualiste. On ne pouvait pas séparer le religieux du politique ou du social. La religion ne pouvait pas se réduire à une affaire personnelle parce que l'Islam gérait toutes les sphères de la vie, c'était un système d'existence complet qui se suffisait à lui-même, une religion d'harmonie et d'équilibre. L'application des préceptes de la charria, la loi telle qu'elle ressortait des écritures sacrées et de leur mise en application par le Prophète, dans toutes les sphères de la vie (éducation, justice, famille, vie publique, vie privé), était essentielle pour eux..

Le discours des intellectuels islamistes était également développé autour des réponses à apporter aux critiques faites à la religion islamique à propos des sujets comme la polygamie, l'inégalité des femmes avec les hommes, la violence etc.

Les questions telle que quel devait être le modèle d'un gouvernement islamique et comment pouvait-on dépasser les handicaps de l'Etat-nation occupaient la pensée des intellectuels islamistes.

Les intellectuels islamistes proposaient différents types de projets qui avaient des points communs aussi bien que des différences. Leurs projets

10 Vahy : la révélation

étaient conçus pour présenter une nouvelle forme d'organisation, différente du modèle de l'Etat-nation, qui était considérée comme la source de tous les problèmes sociaux, ethniques ou religieux. Car tous ces problèmes étaient les conséquences de la nécessité administrative de l'Etat nation.

Abdurrahman Dilipak proposait une organisation comme une fédération de croyances.

Ali Bulaç essaiyait de construire un projet partant d'une référence islamique du Pacte de Médine signé entre les juifs, les musulmans et les non musulmans en 622 à Médine après la migration de Mahomet.

Pour Bulaç, l'idéologie officielle de la République turque ne présentait pas non plus un système de valeurs qui puisse maintenir une structure pluraliste, seul l'islam pouvait être capable d'assurer une harmonie sociale qui respectait la pluralité culturelle, juridique et religieuse.

La raison, les relations entre la raison et la connaissance, la rationalité des sciences étaient des autres préoccupations des intellectuelles islamistes. Ils cherchaient les moyens d'islamiser le savoir et de développer des réponses au monde moderne.

Ils cherchaient des réponses dans l'Islam pour donner au monde moderne afin de montrer les chemins pour rompre avec la culture séculière et se diriger vers la connaissance divine. La connaissance, la philosophie, la culture, le monde, l'homme, l'existence, la vie, les styles de vie alternatifs devaient être définis de nouveau. Selon Bulaç si les musulmans pouvaient ressusciter la connaissance divine, ça pouvait aider à la libération de tous les vivants dans cette planète.[11]

Les intellectuels islamistes étaient des intellectuels autant que leurs homologues occidentaux avec leur attitude critique contre la modernité, mais ils étaient loin de montrer la même attitude pour les valeurs de leur communauté.

Les islamistes des années 80 étaient optimistes, avaient l'espoir de fonder une société islamique. Ils croyaient qu'une société islamique pouvait résoudre tous les problèmes du monde actuel. Afin de fonder cette société ils profitaient de chaque occasion pour communiquer la religion d'Allah.

Vers la fin des années 90 l'effervescence islamiste, l'atmosphère active des années 80 qui cultivaient le rêve d'une révolution islamique afin d'islamiser l'Etat ont perdu leurs effets. Les grandes confessions ou communautés islamiques sont entrées dans le monde des affaires et ont perdu leur influence sur les individus. L'islamiste dévoué, politisé, capable de faire tous

11 BULAÇ A., « İslam Dünyasında Hikmeti Yeniden Diriltmek (Réssusciter la Connaissance dans le Monde Islamique) », *Bilgi ve Hikmet*, No.1, 1993,p.23.

les sacrifices possibles pour sa cause, a laissé sa place au croyant conservateur qui veut s'enrichir, obtenir le respect social. L'islam n'est qu'une composante de son identité.

Avec Nilüfer Göle, nous pouvons dire que les dimensions critique et collective de l'islamisme ont remplit leur fonction. Le mouvement islamique a créé sa classe moyenne, ses intellectuels, ses professionnels; l'individualisation de ces parties et le fait que ces acteurs prennent leur place dans l'économie de marché, dans le monde artistique et dans les média, ont commencé à changer les dynamiques et l'évolution du mouvement islamique.[12]

Les intellectuels post-islamistes

A la fin de vingt années d'islamisme nous sommes entrés dans une ère post-islamiste caractérisée avant tout par la dissociation du politique et du religieux. Dans cette nouvelle période les intellectuels islamistes commencent à faire la paix avec les valeurs et les institutions occidentales. Ils commencent à chercher la compatibilité des ces valeurs avec les valeurs islamiques. Nous rencontrons souvent les articles, les livres qui discutent la conciliation de l'islam avec la démocratie et avec les droits de l'homme.

Les islamistes ont découvert les autres personnes qui luttent pour des causes différentes. Ils se placent auprès d'eux en s'appropriant un discours sur le fondement des droits de l'homme qui était absent dans le discours islamiste pendant longtemps.

Les islamistes quittent le mythe de la transformation et la croyance de la résolution de tous les problèmes des sociétés actuels suivant la construction d'une société islamique. Ils ont fait également la paix avec les générations précédentes ou l'islam traditionnel qui ont été accusé d'avoir retardé cette transformation.

Ils ont également quitté la prétention que l'islam doit régir la société entière et gouverner toute la vie de tout individu. Ils ont appris à respecter la subjectivité des individus croyants et leur façon de vivre leur religion. L'acceptation de la différenciation et l'individualisation de l'identité islamiste et la reconnaissance d'une diversité culturelle à l'intérieur de la communauté occupent la pensée des intellectuels islamistes des années 90.

La présence des femmes intellectuelles dans le group de ces nouveaux intellectuels est un autre aspect du post-islamisme.

---

12 GÖLE N., *Melez Desenler*, Istanbul, Metis Yayınları, 2000, p.14

Les femmes intellectuelles

Les femmes islamistes ont commencé à intervenir dans le débat politique et social depuis le début des années 60 par l'intermédiaire de l'écriture. Elles ont commencé à écrire dans les journaux publiés pour un public croyant. En 1967 Sule Yüksel SENLER a commencé à publier la première revue féminine islamiste de la période républicaine " Le temps de l'aurore". A l'époque les femmes écrivaient sur les sujets comme le voile islamique, l'islamisation de la vie quotidienne, les femmes musulmanes légendaires, l'éducation islamique, l'éducation des enfants selon l'islam. On peut dire qu'une intelligentsia féminine et islamiste a fait parler d'elle particulièrement en 1987 lorsqu'elle s'est engagée dans un débat avec le célèbre intellectuel islamiste Ali Bulaç dans le journal Zaman (un journal islamiste). Cette intelligentsia a attiré l'attention des acteurs islamistes ainsi que des acteurs laïcs en montrant le courage qu'elles avaient de contredire Ali Bulaç, et de le critiquer en défendant les féministes.

On les nomme comme femmes musulmanes éclairées ou instruites journalistes ou écrivains islamistes mais rarement "intellectuelle". Car même s'il a toujours existé des femmes respectées, savantes, des personnages féminins héroïques et légendaires, des femmes qui transmettent l'héritage culturel, il a été toujours rare de rencontrer, dans les pays musulmans, des femmes qui prenaient la plume pour s'exprimer dans l'espace public en écrivant leurs sentiments, leurs désirs et en prenant une attitude critique envers les valeurs traditionnelles tout en gardant leur lien avec leur foi et les sciences religieuses.

Le corps des oulémas fut presque toujours masculin dans le monde islamique et l'interprétation du Coran et des *Hadiths*[13] fut presque toujours réservée aux hommes. Il est donc difficile pour la communauté islamique d'accepter l'existence de ces femmes qui contestent le monopole de la connaissance religieuse et l'interprétation du Coran et des *Hadiths* aux hommes ainsi que d'attribuer un statut personnel et de professionnel en tant qu'intellectuelle à ces femmes qui ne se contentent plus de leurs rôles d'épouse et de mère. Reconnaître leur statut d'intellectuelle impliquerait l'acceptation et la légitimation de leurs activités hors du ménage, la modernisation de l'identité féminine musulmane et la supériorité de leur bagage culturel et religieux.

Il est difficile pour la partie laïque de les reconnaître intellectuelles car les acteurs laïcs n'arrivent pas à accepter que ces femmes qui sont scolarisées en ville peuvent adopter une identité islamiste. Pour eux, les femmes

13 Hadiths : Les dits du prophète

portant le voile traditionnel furent victimes de la pression islamique patriarcale ou de l'analphabétisme. Pendant longtemps ils se sont contentés de penser que ces femmes laisseraient leurs habitudes liées à la religion et à la tradition, et surtout leur voile, si elles avaient la chance de faire des études. Maintenant ils n'arrivent pas à comprendre comment et pourquoi ces femmes éduquées peuvent persister à garder leur voile. Cette insistance sur le voile et l'attachement religieux donc sur la particularité de l'identité musulmane contredit la définition classique de l'intellectuel qui défend des valeurs universelles. L'existence de ces femmes éduquées, voilées présentent pour les acteurs laïques un échec inacceptable de la révolution kémaliste dont ils ne connaissent ni la cause ni le traitement.

Avant d'analyser le discours des femmes intellectuelles nous avons pensé que faire une répartition par générations peut nous aider à développer nos analyses. La première génération est constituée des intellectuelles nées dans les années 30 et 40. Il s'agit de femmes âgées de 50-60 ans; et toutes se sont reconverties à l'islam à l'âge adulte. Elles n'ont pas reçu une éducation islamique formelle mais ont en général suivi des cours privés d'études du Coran. Elles ont voyagé en Anatolie pour communiquer leur religion aux femmes. Elles sont avant tout préoccupées par le revoilement des femmes. Elles étaient les premières à montrer un style de vie islamique. Sule Yüksel Senler et Sevim Asımgil sont deux exemples de cette génération. Les intellectuelles de la première génération sont plutôt traditionalistes dans leur approche.

La deuxième génération est constituée des femmes qui sont nées dans les années 50-60. Ici, il est préférable de distinguer deux groupes dont le premier peut être représenté par Fatma Karabıyık, Hidayet Şefkatli Tuksal, et Cihan Aktaş, femmes qui ont un niveau d'étude assez élevé et le deuxième est caractérisé par Emine Şenlikoğlu, les femmes qui interviennent dans le débat et qui écrivent malgré leur modeste niveaux d'étude. La deuxième génération s'est convertie à l'islam dans leur jeune âge, généralement quand elles étaient étudiantes à l'université. Evoluant dans un environnement urbain, elles sont nettement mieux formées que leurs aînées. Elles viennent de milieux modestes et traditionnels, originaires de petites villes anatoliennes, issues des classes moyennes inférieures. Comme elles ne sont pas des héritières, elles doivent leur ascension sociale à l'éducation. Dans cette génération, il y a quelques femmes qui ont fait leurs études dans des lycées d'imam prédicateurs. Cette génération est caractérisée par des revendications concernant uniquement les femmes et une réinterprétation féminine de l'histoire islamique. Les femmes de cette génération, choisissent après leurs études, en général, de rester à la maison pour s'occuper de leurs enfants ou,

au mieux, se contentent de participer à des activités bénévoles. L'écriture est devenue une activité conforme à leur choix ainsi qu'à leur niveau d'étude.

Les intellectuelles de la première génération, ainsi que certaines de la deuxième génération, portent les caractéristiques des nouveaux intellectuels du monde musulman défini par Olivier Roy. Dans ce contexte, elles ont un rapport autodidacte au savoir. Le savoir est acquis sous forme parcellaire (manuels, extraits, brochures de vulgarisation), encyclopédique et immédiate: on parle de tout sans la médiation d'un apprentissage, d'une méthode ou d'un professeur. La vulgarisation suppose l'accès direct à un contenu devenu dogmatique par occultation de ses procédures d'émergence. Les nouveaux médias, comme la radio, la télévision, les cassettes, les brochures ronéotypées bon marché véhiculent les bribes de ce contenu. La nouvelle intellectuelle est un bricoleur; elle pratique le montage, au gré des itinéraires personnels, de segments de savoir, selon un mode d'emploi qui n'est pas issu du même univers conceptuel que les segments qu'elle est censée réunir dans une totalité plus imaginaire que théorique. Le champ du savoir ainsi évoqué est immense, non fermé et non normé : on peut parler indifféremment de sociologie, de physique nucléaire, d'économie, de théologie.[14]

La troisième génération qui est entrain de se former est celle des lycées d'imam prédicateurs. La majorité de ces filles qui sont nées dans les années 70 ont eu l'occasion de rencontrer les sources originaux de l'islam dans leur éducation formelle dans les lycées d'imam prédicateurs ou les facultés de théologie. Il y en a parmi elles qui continuent jusqu'au troisième cycle. Elles ne sont pas reconverties en général ou l'ont été dans leur très jeune âge : à 12 ou 13 ans. Leur caractère est influencé par la lutte qu'elles ont menée pour pouvoir continuer leurs études sans ôter leur foulard. Ces femmes, dont la majorité est éduquée dans des lycées d'imam prédicateurs, ont un capital culturel riche et divers. Car dans ces établissement elles ont la possibilité d'accéder au savoir moderne ainsi qu'au savoir religieux. Le fait qu'elles étaient avant tout des élèves ou des étudiantes engagées pour communiquer la religion d'Allah aux autres les ont poussées à consacrer des heures supplémentaires en dehors de leurs cours à se cultiver, pour mieux comprendre la situation mondiale et nationale. Ainsi elles ont approfondi leurs connaissances religieuses afin de mériter la confiance d'Allah qui a adressé sa parole directement aux femmes dans le Coran et qui leur a demandé d'apprendre correctement leur religion. Dans le même temps elles ont essayé d'apprendre les sciences naturelles et sociales, pour montrer leur capacité aux autres

14 ROY O., *L'échec de l'islam politique*, Paris, Seuil, 1992, p.126.

et pour pouvoir mieux comprendre l'autre. La juxtaposition de ces deux types de savoir les enrichit beaucoup. Les connaissances religieuses traditionnelles sont familières à leur environnement familial. Ce savoir religieux et la terminologie coranique les aident à joindre facilement les femmes musulmanes traditionnelles alors que le savoir moderne et occidentale leur permet de gagner de la légitimité aux yeux des jeunes musulmans. En général elles ont un travail fixe comme journaliste, metteur en scène, présentatrice ou productrice de télévision ou avocate ou médecin indépendant. Elles veulent réussir leur carrière professionnelle ainsi que leur vie privée.

Le statut social des intellectuelles islamistes n'est en aucun cas garantie; contrairement aux hommes islamistes, elles n'ont aucun chance d'être engagées dans le secteur public en raison de leur voile islamique. La communauté islamique ne veut pas donner de statut aux femmes. Elles ne peuvent travailler que dans les revues féminines ou écrire leurs articles ou leurs livres en restant chez elles. Le fait qu'elles ne soient pas responsables des besoins économiques de leur foyer selon les principes islamique leur donne la liberté de ne pas travailler à l'extérieur de la maison. Certaines, qui ont des métiers réalisables indépendamment, travaillent toutes seules en tant que médecin, avocat comme Sibel Erarslan, ou pharmacienne comme Yıldız Ramazanoğlu. Les femmes voilées qui ne peuvent pas exercer leur métier car elles ne trouvent pas de position ni dans l'appareil d'Etat ni dans les entreprises islamiques s'orientent vers l'écriture ou les activités bénévoles.

Ces femmes ont été les intermédiaires d'une culture musulmane féminine négligée par les hommes islamistes et les élites occidentalisées. Elles sont les figures d'une vision du monde islamiste mais féminin. Elles jouent un rôle important dans le processus de la prise de conscience théorique et pratique des femmes et surtout des jeunes filles musulmanes.

Les femmes intellectuelles ne forment pas un bloc monolithique, un courant unifié. Certaines d'entre elles sont les porte-paroles des femmes d'une communauté ou d'une confession, tandis que d'autres n'ont aucun attachement communautaire. Certaines ont adopté une approche *soufie* de l'islam, d'autres une approche traditionaliste et d'autres encore une approche moderniste.

Contrairement aux homologues des autres pays musulmans les femmes islamistes turques qui profitent des acquis des reformes kémalistes ne luttent pas pour améliorer leur statut juridique ou pour obtenir des droits civiques.

Les romans et les nouvelles constituent une partie importante de l'oeuvre des intellectuelles islamistes. Presque toutes, sauf quelques exceptions quelque soit leur métier originel, ont écrit des romans ou des nouvelles. Les

romancières islamistes racontent dans leur oeuvres des vies humaines celles des femmes musulmanes qui sont négligées dans le parcours républicain. La littérature ou plutôt les ouvrages quasi littéraires semblent le meilleur moyen de joindre un public féminin afin de leur communiquer l'islam et la manière de vie islamique. Ces ouvrages sont en général des romans d'amour moralisants ou des histoires qui donnent des conseils moraux. Farhad Khosrokhavar et Olivier Roy parlent de la popularité du même genre livresque en Iran.[15]

Le discours des intellectuelles islamistes a considérablement changé avec le temps. Au début de leur aventure intellectuelle, les femmes avaient adopté un discours qui ne contredisait ni la tradition ni ce qu'on leur avait imposé au nom de l'islam. Suite au changement de la position et du rôle de la femme musulmane dans la société ainsi qu'à l'augmentation du nombre des femmes musulmanes qui ont fait des études supérieures, ce discours a commencé à changer. Les sujets traités ainsi que la façon de traiter les mêmes sujets qu'autrefois se sont modifiés. Le discours des intellectuelles de la première génération se concentrait sur les sujets très féminins comme comment doit être une femme musulmane; l'importance du voile islamique; l'islamisation de la vie et des habitudes quotidiennes des femmes; le besoin de s'instruire afin d'être des bonnes musulmanes, bonnes épouses et bonnes mères; le mariage, le trousseau etc. Les intellectuelles de la deuxième génération sont plutôt intéressées par des sujets comme le modernisme et la femme, la participation publique de la femme musulmane, l'organisation de la sphère publique, la vie politique, les revendications et les problèmes de la femme musulmane. On peut également mesurer des changements considérables dans les sujets traités par les deux générations. Les intellectuelles de la première génération refusaient toute sorte de relation avec le féminisme tandis que les intellectuelles de la deuxième génération sont favorables à un dialogue mutuel avec les féministes. Le voile était considéré comme un des piliers de l'islam pour les intellectuelles de la première génération alors que les intellectuelles de la deuxième génération pensent qu'il est une partie intégrante de leur identité. Les intellectuelles de la première génération font passer leur identité de femme derrière leur identité musulmane et leurs revendications féminines derrière les revendications de la communauté. Pour les intellectuelles de la deuxième génération, l'identité de femme est aussi importante que l'identité musulmane et elles n'ont aucune intention de s'effacer devant l'intérêt collectif. Leur subjectivité n'est donc plus subordonnée à la loi de la communauté.

15 KHOSROKHAVAR F.,ROY O., *Iran : Comment sortir d'une révolution religieuse*, Paris, Seuil, 1999, p.240.

L'augmentation du nombre des femmes qui ont fini les lycées d'imam prédicateurs, les facultés de théologie ou bien qui ont pu obtenir le droit de faire un DEA ou préparer une thèse dans ces facultés ont entraîné l'augmentation des travaux sur le statut des femmes dans l'islam. D'autre part, l'existence de ces femmes qui ont eu l'occasion de rencontrer les sources originelles de l'islam depuis leur jeune âge en même temps que d'avoir une éducation laïque et moderne, qui ont la capacité et le courage de mettre en question l'interprétation masculine du texte coranique et des *Hadiths* ont poussé les théologiens à reconsidérer leurs interprétations classiques concernant les femmes ainsi que d'apporter leur contribution aux débats ouverts par ces femmes intellectuelles liés au statut de la femme dans l'islam. Les femmes soulignent la nécessité de construire un discours originel au tour des interprétations faites par elles - mêmes. Dans le processus de discussion publique les femmes islamistes contemporaines ne sont pas seulement sujet de discussion, mais elles participent activement à ce processus.[16]

Conclusion

L'apparition d'une fragmentation culturelle à l'intérieur de la communauté intellectuelle est devenue visible dans les années 80 en Turquie. Les intellectuels islamistes sont les principaux acteurs de cette fragmentation.

Le terme l'intellectuel islamiste se compose de deux mots: l'intellectuel et l'islam L'Islam est dans le sens général du terme est le nom d'une religion.

L'intellectuel est un concept modern et occidental. « La modernité attribue à la problématique de l'intellectuel une connotation très spécifique. C'est avec elle que les intellectuels ces sujets historiques diversement nommés auparavant, vont constituer un ensemble aux caractéristiques relativement bien définies. »[17]

Pour certains chercheurs qui font la sociologie des intellectuels ces deux mots intellectuels et islam ne peuvent pas être prononcés ensemble car ils sont de nature contradictoires. Pour une partie des acteurs laïcs turcs les intellectuels islamistes ne sont pas perçus comme intellectuels en raison de leur attachement à la foi islamique. Ces personnes n'arrivent pas à comprendre comment cet élite éduqué dans les universités laïques et modernes, dans les forteresses de la modernité puisse également intérioriser les principes de l'islam, remettre en cause les acquis et les principes républicaines et laïques.

Pourtant la figure de l'intellectuel qui s'identifie à la modernité et qui ne s'engage que dans la défense des valeurs abstraites comme la liberté, les droits de l'homme et qui voient toute sorte de réalité culturelle particulière comme un obstacle à l'universalisme perd son autorité au profit d'un intellectuel qui sait lier la connaissance universelle avec la connaissance particulière. Dans ce contexte nos idées rejoignent à Jean Claude Deschamps qui

16 GÖLE N., « Fotoğraf Kareleri Içinde Islami Modernlikler » dans *Melez Desenler*, op.cit., p. 141.
17 BERTHOUD G., BUSINO G.,« Les intellectuels : déclin ou essor » *Cahier Vilfredo Pareto*, 1990 Tome XXVIII, no.87, pp.253-254

pense que les intellectuels pourraient bien renvoyer à une catégorie polymorphe dans laquelle il n'y aurait pas un mais plusieurs types d'exemples paradigmatiques.[18]

La pensée islamiste, qui s'est développée à partir d'une critique de la modernité et de la remise en question de la modernisation turque, englobe maintenant une grande diversité de débats qui concernent tous les aspects de la vie tels la laïcité, les droits de l'homme, la démocratie, l'économie.

Les intellectuels islamistes émergent de la base de la société ils sont les intellectuels d'en bas au sens Tourainien du terme. Ils sont les porte-paroles des acteurs oubliés, négligés dans le processus de modernisation. Ils ont contribué à la modification de la définition du mot « intellectuel » et le paysage intellectuel du pays qui avait été dessiné par les acteurs laïcs et modernes.

Leur discours se sécularise et leur pensée devient de plus en plus autonome. Les intellectuels islamistes prennent distance avec leur propre idéologie, adopte une attitude critique envers les valeurs de leur communauté et remettent en cause de plus en plus l'imbrication étroite de l'islam et de la politique.

Bibliographie

BERTHOUD G., BUSINO, «Les intellectuels: déclin ou essor» *Cahier Vilfredo Pareto,* 1990, Tome XXVIII, no. 87.

BULAÇ A., *Modern Ulus Devlet,* Istanbul, Beyan Yayınları.

BULAÇ A., «Değişen İslam, Siyaset ve Siyasal İslam», *Bilgi ve Hikmet,* No. 1, 1993.

DESCHAMPS J.C., «Les intellectuels: un ensemble flou et polymorphe», *Cahier Vilfredo Pareto,* 1990, Tome XXVIII, no. 87.

GÖLE N., «La révendication démocratique de L'Islam», *Autrement,* September 1994, No. 76

GÖLE N., *Melez Desenler,* Istanbul, Metis Yayınları, 2000.

KHOSROKHAVAR F., ROY O., *Iran: Comment sortir d'une révolution religieuse,* Paris, Seuil, !999.

LIPSET M., BASU A., «The roles of the intellectual and political roles» in GELLA. (ed) *The intelligentsia and the intellectual theory, method and case study,* Sage Publications, USA, 1976

SHILLS E., «The intellectuals and the power: Some perspectives for comparatives analysis» in RIEFF P. (ed), *On intellectuals Theorectical Studies Case Studies,* Newyork, Doubleday Company Inc., 1969.

ROY O., *L'échec de L'islam politique,* Paris, Seuil, 1992.

TOURAINE A., «Intellectuels d'en haut, intellectuels d'en bas», *L'Arc,* !977, No. 70.

18 DESCHAMPS J.C., «Les intellectuels : un ensemble flou et polymorphe », *Cahier Vifredo Pareto,* 1990 Tome XXVIII, no.87, p.17

Laik Kamusal Alanda İslami Görünürlük ve Karşı Kamuların Oluşumu

*Buket TÜRKMEN**

80'li yıllardan itibaren başlayan dönem, Türkiye'de cumhuriyetçi kamusal alanın üç temel eksende sorgulanmaya başlandığı yıllardı. Bu eksenler, söz konusu tanımın üzerine temellendiği üç ayak olarak da görülebilir: etnik, dinsel ve cinsel eksenler. Söz konusu sorgulama, kamusal alanın cumhuriyetçi tanımının tarihselleştirilmesi ile yeniden yorumlanmasının sonucuydu. Böylece kamusal alanın cumhuriyetçi tanımında öne çıkarılan "yansızlık" kavramı, toplumsal pratikte grupların içerilmesi ve dışlanması sorunsalları çerçevesinde yeniden tartışmaya açılmış oldu. Etnik, cinsel ve dini kimliklerin toplumsal düzeyde dillendirmeye başladıkları dışlanma sorunları, kamusal alanın "yeni gelenler"i içermedeki başarısızlığına odaklanarak, kavramın kuramsal açılımlarını toplumsal boyutta zorladılar.

İslamcı aktörler, bu dönemde öncelikle 80'lerin yeni yükselen aktörleri olarak siyasal ve toplumsal sahnede yer aldılar; 90'lara gelindiğinde ise toplumsal sistemle bütünleşme yaşamaları sebebiyle toplumbilimsel çözümlemeleri öncelikli olarak meşgul eden sorunsalların konusu oldular. Bu aktörlerin toplumsal ve kültürel talepleri, laikliğin, cumhuriyetçi kamusal alan tanımı içerisinde yer aldığı şekliyle, yeniden düşünülmesi ve tartışılmasını getirdi. Laikliğin bu dönemin toplumbilimsel çözümlemelerinde bu derece öne çıkan bir tema olması, cumhuriyetçi modernleşme projesinin en hassas ve temel kopuş/devamlılık eksenini oluşturmasından kaynaklanmaktadır.. Böylece eşit yurttaşlardan oluşturulacak bir ulus düşüncesinin temellendiği nötrlük idealini kendinde barındıran cumhuriyetçi laiklik, yeni tartışmalarda toplumsallaştırılarak idealize edilmiş profilinden koparıldı. Bu durumda bu dönemdeki birçok toplumsal gerilimin de laiklik karşısındaki farklı kültürel konumlar arası yaşanan kutuplaşmalar ardına gizlendiğini gözlemleyebildik. Burada hatırlanması gereken nokta, bunların toplumsal çatışmaların kültürel renklere büründüğü bir ortamda yaşandığıdır. Dolayısıyla bu kültürel çatışmalar toplumsal taleplerin de ifade edildiği çatışmalar olarak toplumbilimciler tarafından incelenmeye başlanmışlardır. [1] Kültürel kimlik hareketleri-

* Galatasaray Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

1 Alain TOURAINE, *Critique de la Modernité, Fayard*, 1997 (Türkçesi : *Modernliğin Eleştirisi*, YKY) ; Michel WIEVIORKA, *La différence*, Ballard, Paris 2001 ; Manuel CASTELLS, *Le Pouvoir de l'Identité*, Fayard, Paris 1999, Craig Calhoun(ed), *Social theory and the politics of Identity*, Blackwell 1995

nin toplum çözümlemelerinde bu derece önem kazanması, bu kültürel-sosyal geçişliliğinin bir sonucu olarak düşünülmelidir. Bu dönemde laiklik, bazı grupların sahiplenip diğerlerinin karşı çıktıkları ve bu karşı çıkışı toplumsal dışlanmaları sorunsalı üzerinden dillendirmeğe çalıştıkları çatışmaların ekseni oldu.

Bu makale kendi sınırlılığı içerisinde Türk kamusal alanının yeniden oluşumu sürecinde yaşadığı "İslamileşme" sürecini anlamaya ve tartışmaya çalışacak. Bu tartışmayı İslami vakıflarda yaptığımız sosyolojik araştırmanın yardımıyla somutlaştırmaya çalışacağız. Böyle bir tartışma yapabilmek için gerekli kavramsal araçları açımlayabilmek amacıyla, toplumsal kuramda burjuva kamusal alanını yeniden değerlendiren tartışmalara kısaca eğilmemiz gerekmektedir. Bu kuramsal çerçeve bize Türkiye'de İslami vakıflarda İslami karşı kamuların oluşumunun olasılığı ve bunun Türk kamusal alanının yeniden oluşumuna etkileri üzerine düşünmemize yardımcı olacak.

Türk Kamusal Alanı ve Karşı Kamular: Bazı Kuramsal Açılımlar

Türk kamusal alanının cumhuriyetçi tanımının yeniden değerlendirilmesi, son yıllarda sosyal bilimler ve siyaset felsefesine hâkim olan tartışmaların toplumsal boyuttaki etkisini yansıtır. Habermas tarafından incelenen burjuva kamusal alanın, herkesin eşit söz hakkına sahip olduğu rasyonel tartışmanın ve müzakerenin ideal alanı olarak yapılan tanımı, toplumsal grupların çatışmasını göz ardı ettiği iddiasıyla eleştirilmiştir. Bu tartışma çerçevesinde, Habermas'ın da sonradan cevap vereceği kuramcılar, sözkonusu ideal modeli, tarihsel olarak gerçekleştirilememesine odaklanarak, yeniden değerlendirdiler. Bu çerçevede yapılan tartışmaları temelde iki grupta toplayabiliriz: birinci gruptaki yaklaşımlar bu gerçekleşememeyi, idealin kendisine ulaşılamaması çerçevesinde açıklamaya girişmişlerdi; öteki gruba gelince, bu kuramlar bazı grupların rasyonel müzakereden informel dışlanmaları üzerine yoğunlaşarak, dışlamadan, kamusal alanın sözde tarafsızlığı üzerinden yapılan burjuva tanımının kendisinin sorumlu olduğuna dikkat çektiler. Bu ikinci yaklaşım tabakalı toplumlarda bastırılmış grupların üyelerinin müzakereye katılımını engelleyen informel baskılara odaklanır. Bu yoruma göre, böyle tabakalı toplumlarda formel dışlamalar olmasa bile, sosyal eşitsizlikler müzakereye doğrudan etki eder. "Hayır"ları duyulamayan veya "evet" olarak duyulan bu aktörlerin müzakereye formel olarak eşit katılım hakkı taşımaları anlamsızdır. "*Bağımlı gruplar bazen düşüncelerini ifade etmek için doğru sesi ya da sözcükleri bulamazlar; ve bulduklarında da*

duyulmadıklarını keşfederler. Onlar sessizleştirilmiş, isteklerini geliştirme yönündeki hevesleri kırılmış ve söyledikleri 'hayır' iken 'evet' gibi duyulmuşlardır."[2] Bu perspektifte, küresel ölçekte kamusal alanın– yeni gelenlerin entegre edilmesinden çok dışlanması sebebiyle- yaşanan krizi, burjuva kamusal alanının ideal tanımının krize girmesinin değil, en başından bu tanımın toplumsal oluşumunun sonucu olarak okunmalıdır.

Bu ikinci yaklaşım bize verili bir toplumda kamusal alanın oluşumu ve yeniden üretimini, gruplar arasındaki sosyal çatışmaların yansıması olarak okuma imkânı verdi. Buna göre bir toplumda kamusal alanın tanımı oradaki hâkim grupların iradesinin yansımasıdır. Habermas'ın söylemsel ilişkiler alanı olarak kurduğu ideal modelindeki bu dışlanma sorununa çözüm önerilerinden biri Nancy Fraser tarafından geliştirildi. Onun önerisinde bahsettiği çoğul kamular tartışması bize sorunsalımız açısından önemli görünmektedir. Tekil bir kamusal alan yerine birbirine rakip çoğul kamuların oluşumu bu kamusal alandan dışlanma sorunun önüne geçecektir bu okumaya göre. Rakip kamuların çoğulcu karakteri, katılımı daha güçlü şekilde sağlayacaktır. Yine aynı bağlamda Fraser, müzakereden dışlananlar için bir kavramsal araç önerir: Madun karşı kamular. Bunlar "*bağımlı toplumsal grup üyelerinin kendi kimlik, çıkar ve ihtiyaçları hakkında muhalif yorumlar formüle etmelerine izin veren karşıt-söylemler üreterek yaydıkları, birbirine paralel söylemsel alanlar*"dır[3]. Karşı kamular kavramsallaştırması, tabakalı toplumlarda yeni gelenlerin ve bastırılmış, sesi duyulmayan grupların kamusal alana çıkışı sorunu karşısında önerilen önemli cevaplardan biri gibi görünmektedir. Karşı kamular bir yandan kamusal alan içinde kendilerine bir alan oluşturmak için geri çekilme ve yeniden gruplaşma alanları işlevini yerine getirirken, diğer taraftan "*daha geniş kamulara yönelik ajitatif etkinlikler için bir üs ve eğitim alanı*" olabilirler. Bu iki işlevin diyalektiğinden bu alanların özgürleştirici potansiyelinin çıktığını düşünür Fraser. "*Bu diyalektik ilişki, madun karşı kamulara, tabakalı toplumlarda hâkim toplumsal grupların kullandığı katılım ayrıcalıklarının yol açtığı haksızlığı tümüyle yok etme olanağı vermese de, kısmen dengeleme yeteneği sağlar.*"[4]

Ancak Michael Warner, bu karşı kamuların özgürleştirici potansiyelinin oluşabilmesi için, aktörlerinde yaşadıkları hâkimiyetin farkındalığının

2 Jane Mansbridge, "Feminism and Democracy", *The American Prospect*, no. 1, Spring 1990, aktaran Nancy Fraser, "Rethinking Public Sphere: A contribution to the critique of actually existing democracy" in CALHOUN Craig, *Habermas and the Public Sphere*, MIT Press, 1992,(türkçesi: "Kamusal alanı yeniden düşünmek: gerçekte varolan demokrasinin eleştirisine bir katkı", Özbek, Meral (ed), *Kamusal Alan* içinde, Hil yay, 2004, çeviren: Meral Özbek)

3 FRASER Nancy, *a.g.e.*

4 *a.g.e*, sf. 119 (Türkçe çeviri)

bilincinin oluşması gereğinin altını çizer. Bu farkındalık bilinci, karşı kamuları yeni cemaatlerden ayırır: bu bilinç yalnızca karşı kamu için kurucu değildir, aynı zamanda kamusal alan için de dönüştürücüdür[5]. Diğer taraftan Warner karşı kamuların yalnızca madun gruplar ile sınırlandırılmasına karşı çıkar: genç altkültürü örneği, karşı kamu oluşturmak için madun gruplara ihtiyaç olmadığına bir ispattır ona göre. Karşı kamuların oluşturucu ve kurucu özelliklerine Fraser da değinir. Warner aynı zamanda Fraser'ın bahsettiği aktörlerin ajitatif etkinliklerini incelerken "performatif eylem seviyesi"nin öneminin altını çizerek karşı kamuların aktörlerinin sesini duyurma misyonunun içeriğine açıklık getirir. Bu, Warner'ın Habermas'ın söylemsel (discursive) modeline dayanan kamusal alan tanımına bir alternatif olarak geliştirdiği bir kavramsallaştırma çabası olarak da okunabilir: ona göre, karşı kamular söylemsel seviyenin hiyerarşik üstünlüğüne göre kurulduğu müddetçe "sesi olmayanın sesini duyurma zorluğu" her zaman karşılaşılacak bir durumdur. Bundan kurtuluş ise, bu yetiler hiyerarşisinden aktörleri performatif etkinlikler yoluyla kurtarmakla mümkündür. "*Karşı kamular rasyonel-eleştirel düşünceyi insanlığın imgesi olarak yücelten yetiler hiyerarşisine göre örgütlenmemelidirler; yayından (ve metinden-yorum bana ait) ziyade daha ağırlıklı olarak performans alanlarına bağlı olmalıdırlar.*"[6]. Eylemin bu performatif seviyesinde hâkimiyetin farkındalığı, damgalanmış aktörlerin performansın temel aracı olarak sembolik ve koda dayalı damgalarını benimseyip sahiplenmelerini sağlar[7]. Damganın kendisi ile barışan aktör, onu performansının baş aracı olarak kullanarak kendini ifade eder. Kendisine yöneltilip yapıştırılan damganın aktör tarafından gönüllü sahiplenilmesi karşı kamunun oluşturucu ve yaratıcı potansiyelini açığa vurur.

Karşı kamuların bu yeniden değerlendirilmesi çerçevesinde Türkiye'deki İslami kamusallıkları tartışmak niyetindeyim. Bu tartışma çerçevesinde, Türkiye'de İslami vakıflarda söz konusu olanın İslami karşı kamuların oluşumu olup olmadığını anlamayı umut ediyorum. Bu çerçevede bizi yönlendirmesi gereken asıl soru, burada söz konusu olanın Türkiye'de Fraser'ın bahsettiği ve katılım krizine demokratik bir çözüm gibi görünen paralel çoklu kamuların oluşum sancısı mı, yoksa tek ve kapsayıcı bir kamusal alanda iki toplumsal grup arasında verilen bir hâkimiyet yarışı mı olduğudur. Her iki durumda da kamusal alanın bu yeniden oluşumunda, onu tanımlayan modernist projenin temeli olan laikliğin rolü ve işlevinin değişeceği şüphesizdir. Dolayısıyla kamusal alanın dönüşümü sorunsalı Türkiye özelinde onun İslamileşmesi ve dolayısıyla laikliğin tanımı ve işlevinin değişimi sorunsalından bağımsız düşünülemez.

5 WARNER, Michael ; "Publics and Counterpublics", *Public Culture* 14 (1): 49-90
6 *a.g.e.*, p.89
7 *a.g.e.*

Bu olguyu anlamak amacıyla iki farklı İslami vakfa devam eden gençler ile yaptığım saha çalışmasının sonuçlarından faydalanacağım. Benim çalışmamda İslami vakıf, İslami karşı kamunun oluşturulduğu temel adreslerden biri olarak incelenmiştir. Bu İslami karşı kamuların yeni kuşak üzerindeki etkilerini görmek ve laik kamusal alanın dönüşümündeki rollerini anlamayı umut ediyorum. İslami öznelliğin kuruluşunda karşı kamuların etkisini net olarak tespit edebileceğimiz bağlam olarak görünürlük bağlamından hareket etmeyi amaçlıyorum. Kimlik sembollerinin aktörler tarafından sahiplenilmesi ve kullanılması, yani Warner'ın bahsettiği performatif eylemler, İslami öznelleşme açısından belki de başka bir kimliğe oranla daha öne çıkan bir unsurdur. Dolayısıyla karşı kamuların bu damgalanmış kimlikler üzerindeki etkisini, görünür damgaların sahiplenilmesi yoluyla performatif çerçevede tespit etmek daha kolaydır; çünkü damgayı taşımak, destek alınan bir karşı kamunun varlığı olmaksızın, özellikle de formel yasakların da görsel damgalanmayı desteklediği bir bağlamda, oldukça güçtür. Her ne kadar anlamaya dayalı bir sosyolojik okumada damga, bir "inanç ve anlam çerçevesi"nin sembolü olarak da kabul edilmeli ise de, taşıyıcısı açısından toplumsal bağlam onu yeniden anlamlandırır ve belki de sözkonusu anlam çerçevesini de aktör açısından yeniden kurar. Bizim için performatif olanın ardındaki bu dönüşüm önemli çünkü karşı kamunun aktör öznelleşmesi üzerindeki etkisini okuyabileceğimiz bağlamı işaret eder.

Bu araştırma 1999-2001 yılları arasında iki vakfın İstanbul şubelerinden hareketle yapılmıştır: Milli Gençlik Vakfı[8] ve Ensar Vakfı. Söz konusu araştırma, iki vakfı da temsil kabiliyetine sahiplik iddiası güdemez. Niteliksel metod kullanılarak, bu vakıflara devam eden gençlerin kimlik oluşumu ve bu oluşum üzerinde İslami karşı kamuların –burada vakıfların- etkisi üzerinden Türkiye'de kamusal alanın İslamileşmesi ve laikliğin dönüşümü üzerine düşünce geliştirme amaçlanmaktadır.

Türk Laik-Cumhuriyetçi Proje ve İslamcı Karşı Kamuların Meydan Okuması

İslami karşı kamuların laik kamusal alanın tanımına meydan okumaları Türk modernliğinde bir dönemeci işaret eder. Türkiye'de kamusal alanın tanımı kurucu seçkinlerin iradesini yansıtır. Cumhuriyetin kuruluşundan sonra inşa edilen kamusal alan, modern seçkinler tarafından kitlelere bir yaşam tarzı ve bazı davranış kodlarının öğretildiği alandır. Modern ve batılı bir top-

8 MGV üzerine daha detaylı bir inceleme için bkz. Buket Türkmen " Muslim youth and islamic NGOs" in Nilüfer GÖLE ve Ludwig Amman, *Islam in Public, Turkey, Iran and Europe*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay, 2006

lumun yaratılmasında temel unsur olan laiklik, bireyleri İmparatorluktan miras kalan meşruluk çerçevelerini hatırlattığı varsayılan geleneklerinden uzaklaştırır. Böylece "özgür ve eşit" bireylerden bir *Gesellschaft*'ın kurulması amaçlanır. Bu proje, bütün yurttaşların eşit katılımı olacak nötr bir kamusal alanın yaratılmasına odaklanmıştır. Bu alandaki Türk yurttaşı cumhuriyetin eşitlik ilkesi ile tanımlanmıştır. Ancak bu eşitlik ilkesi, satır aralarında "makbul vatandaş"ın [9] tanımını da her alanda sezdirir.. Bu yurttaş beyaz, burjuva ve batılı bir görüntüye sahip olarak tanımlanır [10]. Bu yurttaş profili kamusal alandaki nötrlüğün sınır çizgisini çizer, o sınırın ötesine her geçiş yaptırıma maruz kalır. Nötrlük, toplumun bütün katmanlarının katılımı vaadi ile kurulan cumhuriyet ruhunun bir yansımasıdır; ancak bu katılımın tek şartı, cumhuriyetin idealleriyle uyum içinde olmaktır. Bu ise bireylerin özgürlüklerini engelleyici bağlılıklarından bağımsızlaşmaları koşulunu getirir , özellikle de dinsel içerikli olanlarından. Laiklik, kamusal ve özel alanların arasındaki sınır çizgisini oluşturur, böylece görülebilir olan ile mahrem olanın da ayrımı netleşir. Yaşamın bütün alanlarının, batılı giysiler, takvim, ölçü birimleri, bilimsel terimler ve Arap alfabesinin yerine getirilen Latin alfabesi ile batılılaşma çerçevesinde düzenlenmesi, yurttaşların toplumsal imgeleminde laiklik ile batılılaşmanın birbiriyle bağdaşmasını getirmiştir. Kamusal alan da bu batılı sembollerin kullanımı ve benimsenmesinin öğretim alanı olarak öne çıkar, her ne kadar özel alana kadar giren bir yeni yaşam ve semboller bütününden söz etmemiz gerekse de, öğrenim öncelikli olarak kamusal alanda gerçekleştikten sonra özel alana girer. Böylece Türkiye'de kamusal alan yalnızca siyasal eyleme (ya da akılcı tartışmaya) katılım yeri değil, daha öncelikli olarak yurttaşlara batılı, laik ve modern olmanın davranış kodlarının ve yaşam biçimlerinin öğretildiği bir yer olmuştur[11]. Ernest Gellner Türk laikliğini "didaktik sekülarizm" olarak tanımlarken onun bu öğretici niteliğine vurgu yapar[12].

---

9 Ödünç alınan terim asında kapsamlı bir araştırmanın konusudur: bkz. Füsun ÜSTEL, *"Makbul Vatandaş"ın Peşinde, II. Meşrutiyetten Bugüne Yurttaşlık Eğitimi,* İletişim yay., İstanbul 2004

10 Ayşe DURAKBAŞA, "Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu: Kemalist Kadın Kimliği ve Münevver Erkekler, *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, İş Bankası Yay, İstanbul 1998; Nilüfer GÖLE, *"Gendered Nature of the Public Sphere"*, *Public*Culture, No 10, 1997; Deniz KANDİYOTİ (ed), Gendering the Middle East, B.Tauris, London and NewYork, 1996; Sibel BOZDOGAN, Resat KASABA (eds); *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, University of Washington Press, 1997.

11 Laiklik bağlamında tasarlanan Türk yurttaş profilinin daha detaylı bir okuması için bkz. TURKMEN Buket, « Du volontarisme des élites à la sécularité d'une société Musulmane », in *Migrations Société*, Vol 17, No 98, Mars-April 2005; ve kurgusal ve sabitleştirilmiş bir "Batı"nın Türk "modernist milliyetçiliği"nde bir kültürel model olarak inşasının analizi için bkz. AKMAN Ayhan, "Modernist Nationalism: Statism and National Identity in Turkey", *Nationalities Papers*, Vol.32 No1, March 2004, pp.23-51

12 GELLNER Ernest, *Muslim Society*, Cambridge University Press, 1981.

90'lı yıllara gelindiğinde Türkiye'de İslami kimliklerin kamusal mekânlarda görünürlüklerinin artması, bu cumhuriyetçi modele bir başkaldırı ve meydan okuma olarak yorumlandı. Burjuva ve iyi eğitimli tesettürlü kadınların görünürlüğü, iyi eğitim ve modernliği batılılaşmış bireylerle özdeşleştiren modernleşme projesinin denklemini bozdu[13]. Böylece toplumsal hiyerarşide İslami kategorilerin yükselmesi ile laiklik kavramının da toplumsal göndermeleri ortaya çıkmaya başladı: bazı gruplar –cumhuriyetçi orta sınıflar- onu bir kimlik unsuru olarak benimserken, diğer gruplar –yükselen karşı gruplar- karşı kimliklerini onu reddederek kurdular.

Karşı kamular bu kutuplaşmada önem kazandılar. Özellikle de 90'lardan sonra İslami grupların toplumsal entegrasyonlarını izleyen dönemde, İslami projeler devlete odaklı devrimci hareketlerden çok, kültürel eksenli hareketlere ve eylemlere odaklanarak, Müslümanların gündelik yaşantılarında modern ve seküler kamusal alanda yaşadıkları sorunları tartıştılar [14]. Bu durum aslında yalnızca Türkiye'ye özgü bir durum değildi. Olivier Roy ve Farhad Khosrokhavar Avrupa ve İran'daki İslamcı hareketlerde de aynı olguyu, yani devlete odaklı bir eksenden kültürel eksene kayışı tespit ediyorlardı[15]. Bu bağlamda İslamcı kimlik performatif eylemlerini görünürlük peformansları şeklinde gerçekleştirmeye, kamusal alanın denklemlerini görünürlüğü ile bozmaya başladı. Göz, bu yeni dönemde diğerleri ile etkileşimde temel sahne haline geldi: akılcı müzakerede sesi olmayanın ya da duyulmayanın sesini gündelik görünürlük performansları kullanarak duyurmasının sahnesi.

Ancak görünerek "ben varım" demek, sesin duyulmadığı yerde her ne kadar önemli bir araç olarak görünse de, performansın akılcı tartışma ile desteklenmediği Öteki ile etkileşimde, görüntünün de silinmesine yol açabiliyor. Karşı kamular, aktörlerin kendilerini oluşturabildikleri ve performanslarını destekleyici akıl yürütmeyi öğrendikleri alanlar olarak burada önemli görünüyorlar. Aksi takdirde performatif eylem seviyesinin, aktörleri görünürlüğe hapsolabilen yarı-öznelliklerin ötesine götürebilmesi bizim araştırmamızda da zor görünüyor.

---

13 Nilüfer GÖLE, *Modern Mahrem*, Metis Yay, İstanbul 1993.
14 Bu tartışmaların ve gündelik hayattaki yansımalarının sosyolojik bir değerlendirmesi için Nilüfer GÖLE(ed), *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri, Bir Atölye Çalışması*, Metis Yay, İstanbul 1999.
15 Olivier ROY, *L'échec de l'Islam Politique*, Seuil, Paris 1992; Farhad KHOSROKHAVAR, Olivier ROY, *Comment sortir d'une Révolution religieuse*, Seuil, Paris 1999.

İslami Karşı Kamular ve Gençler

Bu sorunsalın yansımalarını anlamak için yapılan saha çalışması için vakıf seçimi, diğerleri arasında görece önemli bir yere sahip oldukları göz önünde bulundurularak yapıldı. Her iki vakıf da aslında 80 öncesinde kurulmuş, ancak 80 sonrasında faaliyetlerine daha aktif olarak devam etmişlerdir. Milli Gençlik Vakfı (MGV) Türkiye'de yaygın ağı, kamusal alanda toplumsal eylem ve mitinglerde görünürlüğü ile İslami hareketin Milli Görüş çizgisini temsil eden bir kuruluştur. Yalnızca siyasal eylemler değil, sergi, konser, konferans ve panel gibi kültürel organizasyonlarla da görünürlüğü olan bu vakıf İslamcı kimliği temsil gücü açısından önemlidir. Ensar Vakfı ise İmam-Hatib Lisesi mezunlarını destekleyen bir vakıf olarak bilinse de faaliyetleri bunun çok ötesini kapsayan ve üyeleri ise İHL mezunları ile sınırlı olmayan, MGV'den daha liberal ve gevşek teşkilatlanması ile farklı bir profili görmek açısından seçilmiş bir vakıftır. Faruk Bilici de Ensar'dan, 70'lerde kurulmuş ve İmam Hatib Liseleri, İlahiyat Fakülteleri ve diğer İslami eğitime destek amaçlı faaliyet veren ilk vakıflardan biri olarak bahseder[16]. Her ne kadar bu konuda MGV ve Ensar'dan önce İlim Yayma Cemiyeti'nin 50'lerden beri hizmet verdiği bilinmekteyse de söz konusu iki vakfın yöneticileri yapılan görüşmelerde aynı çizgiyi izlediklerini belirtmişlerdir; yani vakıflarını İlim Yayma Cemiyeti'nin üstlendiği misyonun taşıyıcıları olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Merkez binasının mekansal konumu itibariyle, daha çok İstanbul Üniversitesi Beyazıt kampusü öğrencilerinin- üye olsalar da olmasalar da- sosyallik alanı olarak kullandıkları Ensar, müslüman gençlik yetiştirme amacına yönelik olsa da, bu çerçevede sıkı bir örgütlenmeye gitmemiş bir adres sundu bize. Orada vakfa üye olmayan gençlerin de, yalnızca sosyallik bağlamında kimlik ve aidiyet oluşumu yaşayabildikleri örnekleri izleme şansımız oldu.

Bu saha çalışmasında vakıflara devam eden üniversite öğrencileri ile görüştük. Genellikle Anadolu'nun kasaba, köy ve kentlerinden İstanbul'a okumaya gelen ve ailelerinden ayrı yaşayan gençler, İstanbul'a geldiklerinde eğitimleri için vakıftan maddi yardım almaktadırlar. Vakıflarda burslar ekonomik kıstaslar da göz önüne alınarak seçildiğinden, sahamızı oluşturan gençler alt ve alt-orta sınıf ailelerden geliyorlardı. Mezun oldukları lise bağlamında grup bir homojenlik arz etmiyor: İHL'den mezun olanların yanı sıra, normal devlet okulları kökenlilere de rastladık. MGV'deki genç bayanların hepsi tesettürlü iken Ensar'da bu konuda da bir homojenlik tespit etmedik.

16 Faruk BİLİCİ, "Sociabilité et expression politique des Islamistes en Turquie: Les nouveaux Vakifs", *Revue Française de Sciences Politiques*, Vol 43, Nº3, Juin 1993 ; « Acteurs du développement des relations entre la Turquie et le monde turc : les vakifs », *Cemoti*, Nº 14, 1992.

Görüşülen gençlerin profillerini çizmeye çalışırken, aile ve çevreden kaynaklanan dinsel aktarım konusunda onları üç gruba ayırmak mümkün oldu: bir grup geleneksel dinsellik içerisinde "*yetersiz bir dinsel aktarım*"[17] almış ve vakıf ile ilk kez İstanbul'a geldikten sonra bağlantıya geçmişken, ikinci bir grup, gelmiş olduğu çevrede vakıfla bağlantıların küçük yaşlardan sağlandığı bir ortamda, dinin önemli yer tuttuğu bir hayat yaşamış gençleri kapsıyordu. Üçüncü ve daha azınlıkta bazı gençlerin ise aileden dinsel aktarım almamış, çevrelerinden dini kimliklere tepkisel yaklaşımlar gözlemlemiş ve İslam hakkında "*kendi okumaları yoluyla ve kendi girdikleri çevrelerde*"[18] bilgilenmiş olduklarını tespit ettik. Geçmişten gelen kültürel aktarımdaki farklılıkların ötesinde hepsinin de birleştikleri nokta İslam'a eğilimlerinin miras alınmış değil kendi okumalarından öğrenilmiş, ağabey ve ablaların rehberliğinde oluşturulmuş olmasında ısrar etmeleri, bu şekilde geçmişte yaşanılan dinselliği daha alt bir seviyeye koymaları.

> *"Ailelerimiz dindar, ama geleneksel bir inanış o. Anadolu'nun örf ve âdetini izliyor onlar. Taşrada dindarlık bir seçim değildir, bir zorunluluktur. Gelenektir. (...)Biz İstanbul'a geldik, kendimizi geliştirme imkanlarımız oldu, onlara da bu değişimi götürmek istedik, ama bu imkansız. Artık aynı dili konuşmuyoruz ailelerimizle."* (MGV erkek grup tartışması)

Görüşmelerde kendilerinden bahsederken sık sık kullandıkları "modern" ve "çağdaş" kavramlarının, İslam'ın gelenek ve geri bir yaşam/anlayış tarzı ile ilişkilendirildiği laik söylemin bozularak tersine çevrilmesi çabasını yansıttığı düşünülebilir. Daha fazla kamusal alanda laik kesimin sahiplendiği ve kimlik ifadesi olan "çağdaşlığı", bu çerçevede İslam üzerinden yeniden sahipleniyor ve ailelerde temsil edilen Anadolu'nun "geleneksel"liğinin karşısına büyük şehirde tanıştıkları vakıfta öğrendikleri kentli İslam'ı "ilerici" bir çerçeve olarak koyuyorlar. Vakfın sunduğu bu yeni çerçeve, bir taraftan geleneksel bağların atılmasını kolaylaştırırken, diğer taraftan seçilmiş bir kimliğin öneminin vurgulanmasına katkıda bulunuyor. Bu noktada, ailelerin geleneksel İslam'ı, miras alınmış ama reddedilmiş, dolayısıyla daha aşağı, aşılması gereken bir İslam olarak sunuluyor. Bireysel seçimin ön plana çıktığı bu söylemde, seçilenin de aileden gelen çerçevenin belirleyici ufkunun dışında olmadığı genç tarafından genellikle göz ardı ediliyor. Oysa "*ufuklar seçilmez, verilidirler*"[19].

---

17 Görüşmelerden alıntı (g.a)
18 g.a.
19 Charles TAYLOR, *Çokkültürlülük*, YKY, İstanbul 1997.

Verili ufukların öznel seçimleri nasıl etkilediğine ve kimlik oluşumunu nasıl belirlediğine örneklerle bakacak olursak, İstanbul'a gelen genç bazen gelmeden, köyü, kasaba veya vilayetinden tanıdığı, bazen tavsiye –bu İHL mezunlarında daha sıkça rastlanan bir durum olarak karşımıza çıktı- bazen de kendisinin veya ailesinin araştırmalarının sonucunda bulduğu vakıfla irtibata geçiyor. Vakıflar İstanbul'daki öğrenciye burs vermek ve kalınacak yer sağlamanın yanı sıra, gencin kendisine daha yakın bulduğu sosyal bir çevre ve arkadaş edinebilecekleri bir ortam da sunuyor. En çok da bu sonuncu sebeple görüşülen gençlerin öğrencilik yaşamlarında vakıf merkezi bir yere sahip. Bu imkanlar, bir yere aidiyet hissini desteklemeleri ile İstanbul'daki ilk senelerinde yoğun olarak yaşanan yalnızlık duygusunun üstesinden gelmelerine yardımcı oluyorlar. Büyük kente geldiğinde gencin yaşadığı yoğun yalnızlık duygusu ve kentli İslam ile onun üstesinden gelme çabası özellikle MGV öğrencileri tarafından çıkarılan dergilerdeki anı, şiir, deneme ve öykülerde okunabilir[20].

MGV ile Ensar'ın teşkilatlanmasındaki farklılık, karşı kamunun etkisini anlayabilmemizde yardımcı oldu. MGV gençlerinin vakıf ile ilişkisi pasif bir maddi yardım alma ilişkisi değil. Bunun çok ötesinde aktif olarak katıldıkları faaliyetlerin bir sonucu olarak İslami kimlik oluşumunu gözlemlememiz mümkün. Bu faaliyetler iki gruba ayrılıyorlar: birinci grup faaliyetler eğitsel faaliyetleri, ikincisi ise sosyalleşme faaliyetleri olarak gruplandırdığımız faaliyetleri kapsıyor. Vakıflar bu faaliyetler çerçevesinde modern kentte İslami hayat alanlarının inşa edildiği adresler haline geliyor, böylece gencin kent hayatına entegrasyon adresini oluşturuyorlar. Bu çerçevede vakıflar yeni seçkinlerin oluşum alanları olarak ortaya çıkıyorlar. Öğrencilere eğitsel alanda sağlanan faaliyetlerin sonucu olarak, İslami bilginin de bir parçası olduğu -ama tek bileşeni olmadığı- entelektüel bir formasyon sağlayarak kendini oluşturmasında önemli bir yer teşkil ediyorlar. MGV'de verilen eğitim batılı ve "evrensel" kabul edilen bilgi ile İslami bilgiyi birleştirme çabasını yansıtan bir program çerçevesinde veriliyor: İmam Gazali, Ömer Nesevi, Seyyid Kutub'un İslam ve Kuran çerçevesinde hayatı ve siyaseti yorumlayan eserlerinin okumaları, Antik Yunan felsefesi, çağdaş batılı kaynaklar ve Türk sosyologlarının metinlerinden oluşan okumalarla desteklenmeye çalışılıyor, ayrıca bu okumalar üzerinden tartışmalar düzenleniyor[21]. Seneden seneye fazla değişmediği söylenen bu okumaların yine de kuşaktan kuşağa fark ede-

20 İki kuşak arasında karşılaştırmalı bir okuma yapabilmek amacıyla MGV üyesi gençlerin iki farklı dönemde çıkardıkları dergilerde yapılan söylem analizinde bu hissiyatın hakimiyetini tespit ettik. Bazı sayıları taranan dergiler: *Ahenk* (1990-1993), *Katre* (2000), *Edebiyat Bülteni* (1999-2000), *Siyasal* (2000), *Hukuk Bülteni* (1998). Söz konusu yalnızlık hissi yalnızca İslami kimliğe sahip bu gençler tarafından dile getirilmiyor, Kemalist derneklere devam eden, Anadolu kökenli gençlerle yaptığımız görüşmelerde de sık sık bu konu gündeme geldi. Bu yalnızlık duygusunun daha detaylı analizi için bkz. Buket TÜRKMEN, La Reconstruction de l'Espace Public Turc Par les Jeunes Kemalistes et Islamistes, Michel Wieviorka Yönetiminde Doktora Tezi, EHESS, 2001

21 Eğitim sorumlusu ile Kasım 2000'de yapılan görüşmeler.

bildiği de yapılan görüşmelerden anlaşılıyor: MGV Vakfı dönem başkanı bize kendi gençliğinde daha fazla olarak Arap yazarlarını okuduklarını, bunların yerini bugün daha çok Türk düşünürlerinin ve toplumbilimcilerinin aldığını belirtti. Eğitimin içeriğine gelince, sözkonusu eğitim programı çerçevesinde İslami dersler İslam Tarihi, İslami düşünce tarihi ve fıkıh çerçevesinde verilmektedir. Bunun yanısıra öğrencinin seçeceği bir dalda derinleşmesine rehberlik edilen okumalarla yardım ediliyor: felsefe, sosyoloji, hukuk, tarih, psikoloji, vb. Bu ikinci boyut, verilen donanımın yalnızca İslami zeminde kalmamasını, batı kaynaklı bilginin de bu donanıma katılmasını sağlıyor. Eğitim faaliyetlerinin yanısıra gençlerin entellektüellerle buluşmalarını sağlayacak panel ve toplantılar organize edilmeye çalışılıyor. Bütün bu paralel eğitim çalışmaları, "*üniversitenin öğrenciye sağlayamadığı*" ve kültürel ve sınıfsal arka planı sebebiyle öğrencinin sahip olmadığı entellektüel donanımı ona sağlamak hedefini taşımaktadır [22]. Burada temel amaç, İslami bilgi üzerinden batılı bilgiyi yeniden okumak ve düşünebilmektir. Bu tartışma ve okumalar MGV'nin gençlere kiralayıp 7-8 kişilik gruplar halinde yerleştirdiği evlerde ve belediyeye ait mekanlarda yapılıyor. 28 Şubat sürecinde vakfın birçok merkezinin kapatılması, bu sebeple çok fazla yıkıcı olmamıştı vakıf yöneticileri için.

Ensar Vakfın'da eğitim MGV'deki gibi kapsayıcı şekilde örgütlenmiş değil: verilen konferanslar ve bazı toplantılar dışında yönetmeliğinde belirtilen birçok faaliyeti gerçekleştiremediğini belirtti yöneticiler. Diğer taraftan Ensar'ın yurdunda kalan, ondan burs alan veya yalnızca Beyazıt'taki merkez binasındaki yemekhane veya mescidinden faydalanmak için üye olmadıkları halde düzenli olarak oraya gelen gençler de bu durumdan bahsederken, çoğunluğu vakfın kapsamlı bir eğitim veya yol göstericilik üstlenmemesini eleştirdiler. Oysa gençlerin genel olarak bu vakıfları tercih etmeleri üzerine akıl yürütmelerinde öne çıkardıkları faktör, bireysel özgürlük ve bağımsızlığın tanınmasıydı. Gençler görüşmelerde sürekli bu temaya geri dönüyor ve özellikle vurguluyorlar: seçtikleri vakıf cemaatvari biçimde "içe kapalı değil, dışa dönük bir yapıya sahip".

> *"MGV Vakfı entellektüellerle, yazarlarla, kültür insanlarıyla buluşmamızı, tanışmamızı sağlıyor. Nurcularlaydım önceden ve sonra MGV'yi seçtim. Çünkü burası bir cemaat gibi işlemiyor, dışarıyla ilişki halinde, dışa açık. MGV'nin bana bu kültür ortamını da sağlayabileceğini düşünmüştüm.*
> -BT: Diğer vakıflar da sana bunu sağlayabilirdi...

22 *Agg (adı geçen görüşme).*

—Ama MGV sana bu eğitimi sunarken bireysel özgürlüğüne de saygılı. Ne tam liberal, ne baskıcı. Burada kendini ifade edebiliyorsun.
-Diyebiliriz ki, bütün bunlar İslam'ın çerçevesine giriyor. Entellektüeller, eğitim, hepsi İslami bir alanın oluşmasına katkıda bulunuyor" (MGV VAKFI kızlarla tartışma No 2)
"Daha önce Fethullah Gülen'in yurdunda kalıyordum. Oradan ayrıldım, yoğun kuralları vardı, ağır geldi, araştırdım yurtları, bu vakfı buldum, yurdu olduğunu öğrendim, geldim, kaydımı yaptırdım, zaten İmam-Hatip'li olduğum için de temas kurmakta zorluk çekmedim (...)Sonra buraya geçtim, daha rahat yaşamak için, özgür yaşamak için (...).
BT-Peki özgürlük ne anlamda özgürlük, yani gece çıkma mı...
H-Hayır hayır gece çıkma değil yani. Mesela burada en azından yani daha münferit(kendi başına) hareket edebiliyorsun, yani kafana göre takılabilirsin yaşamda, fazla kimse denetlemiyor yani, denetlemeye kalkan o kadar kimse yok. (...)Yani orada kollektif hareket etmek zorundaydık. Bir FKM'ye gidip orda beraber konferansa katılacaksınız. (Ensar , erkek öğrenci)

Bireysel özgürlük bir taraftan seçimleri yönlendirecek denli birincil önemdeyken, diğer taraftan bu özgürlük "çerçevesizlik" anlamına geldiği anda eleştiriliyor. Bu eleştirilerin yoğunluğundan da anlaşılıyor ki gencin aslında vakfa gelmesinin altındaki birincil önemdeki motif "kimliksel oluşum". Bu beklenti yerine getirilmediği anda, bireysel özgürlüğü sağlasa da, vakfın bu tavrı eleştiri ve mutsuzluk ile karşılanıyor. Bu durumda bireysel özgürlük bir anlam çerçevesi tarafından oluşturulması gereken bir olgu olarak tanımlanıyor. Bu çerçevenin oluşturulmasına katkıda bulunduğu oranda vakıf gençler tarafından sahipleniliyor ve tercih ediliyor. Bu çerçeveyi sağlamada "gevşek" olan vakıf ise gencin büyük ölçüde eleştirisine maruz kalıyor. Bu eleştiri ise daha fazla Ensar için yapılmaktaydı.

"Ben evvelden hiç kitap okumamıştım, onunla (Fethullah Gülen) tanışana kadar, cemaatiyle, onunla tanıştıktan sonra bayağı bir kitap okudum yani. Kendileri sağladı yani bir şekilde. Bunun yöntemini bulmuşlar, uyguluyorlar ve o şekilde gidiyorlar. Ama Ensar Vakfı daha çok öğrenciyi kendi halinde bırakmayı düşünüyor yani. Kendi kendisini geliştirmesini. Sadece ona yurdu veren, yemeğini veren(...) Bana göre bu bir tercih değil de, bir şey bilmemekten kaynaklanıyor.(...) ilgisizlik var, bilmemezlik var

yani. Bu işi yapamıyorlar, gerçekten yapamıyorlar. Yani yurtta en azından Hayreddin Karaman'ın kitaplarının konulması lazım. Bir tane kitap yok yurtta. Olanlar hep fasa-fiso kitaplar.*
-Okuyacak ortam ayarlarsın yani.
-Mesela ben iki yıldır Ensar'ın yurdunda kalıyorum, müdür bir gün gelip de hiç selam verip bizimle oturup bir muhabbet etmedi, yemek yemedi. (...) Gelin, bizimle ilgilenin, en azından bizimle ilgilenildiğini fark edelim."
(Ensar Vakfı, grup tartışması no 1)

Her iki vakıfta da İslami yapılanmaların çoğunda görülen "burs-barınak-eğitim" sisteminin bir gereği olarak öğrenci evleri var. Bu üçlü sistem "İslami bir kuşak yaratma" projesinin temel aracı olarak Süleymancıların yurtları, Fethullahçıların yurt ve evlerinde de görülmüş ve başka çalışmalarda bunun önemi incelenmiştir.

Bütün bu faaliyetlerin gözettiği bir amaç da, gencin üniversitede öteki gençler nezdinde kendini ispat etmesidir. Aldıkları donanım sayesinde gençler Öteki ile üniversite kampusünde etkileşimleri sırasında kendilerini daha rahat ifade edebiliyorlar. Öteki üniversite öğrencilerinin karşısında kendinden ve entelektüel birikiminden emin olan genç, Anadolu'dan gelmiş olmanın etkileşimde yarattığı aşağılık hissini yenebiliyor, damgalanmış kimliğini, aynı zamanda hem İslami hem de batılı bilgiye hakim olduğu için öteki öğrencilerin yanında daha fazla sahiplenebiliyor. Bu noktada İslami kimliği "geleneksellik" ve dolayısıyla "gerilik"ten kurtulup, daha farklı ve kentli bir kimlik olarak sunulabiliyor. Bu, Anadolu'dan gelen gençlerin İstanbul'da İstanbullu gençlerle ilk etkileşimlerinde yaşadıları o yetersizik duygusunun geride bırakılmasına yardım ettiği oranda önemlidir, en azından Öteki ile etkileşimde birincil öneme haizdir. Kentli İslami kimliğiyle genç, hemşehri cemaatlerinin içe kapalılığından kurtularak, kentin karmaşık etkileşim ortamına açılabiliyor.

"İlk geldiğinizde ne bileyim saçınız bile başka türlü kesilmiştir. Hani sade kızların tesettürü falan değil biz erkeklerin de görünen farklılıklarımız vardı... Sonra onlar İstanbul'da yetişmişler, burası dünyanın önemli kültür merkezlerinden biri, birsürü şey biliyorlar, en azından haberdarlar, biz görmemişiz bunları yani, yoktu bizim vilayette doğru düzgün sinema bile yoktu, aksanımız, görünüşümüz, her şey... O zamanlar çekinirdik, kendi aramızda

* Vakfın fikir adamlarından

görüşürdük ilk zamanlar, hemşehrililerimizle..."
(Ensar Vakfı, erkek öğrenci)

Dolayısıyla bu gençler için özellikle de "öteki" ile, yani büyük şehir kökenli gençler ile ilişkilerinde entelektüel donanım başka durumlarda olduğundan daha da önemli. Bir taraftan yaşanılan gündelik sorunları aşarken inşa edilen kimliğe bir anlam çerçevesi sunan kentli İslami kimlik, diğer taraftan bu çerçeveyi Öteki ile ilişkide gencin kullanabileceği bir donanım sunabildiği oranda daha da sahipleniliyor. Kültürel aidiyet ile toplumsal eşitsizliğin iç içe geçtiği bu bağlamda, bunların sebep olduğu suskunluğun ve içe kapanıklığın entelektüel donanım ile yenildiğini görüyoruz. "Kendine Güvenmek" gerek vakıf yöneticileri ile gerekse gençlerle yapılan görüşmelerde bu yüzden sık sık altı çizilen tema olarak öne çıkıyor. Kültürel ve etkileşimsel planda dezavantajlı konumda olmanın verdiği güçlükler, bu kendine güveni büyük ölçüde hasara uğratıyor. Vakıflardaki İslami elitler bu yüzden *"konuşmasını, düşünmesini bilen ve kendinden emin"*[23] bir gençlik yetiştirmeye o kadar çok önem veriyorlar. Bu kendine güven, öznelleşme ve kimlik ifadesinin temel araçlarından birinin daha rahat taşınmasını sağlıyor: "rahatsız edici görünürlük". Rahatsız edici görünürlük, Öteki ile ilişkilerde çatışmaların üstesinden gelmek için en fazla başvurulan etkileşimsel araç. İslami kimliğin kamusal alanda sorun yaratan kimlik olarak algılanılmasındaki temel sebep, aktörlerin kendilerini ifade için sık sık bu "rahatsız edici görünürlük" aracına başvurmaları –çoğu sessiz bırakılan kimliğin bugün yaptığı gibi. Warner'ın söylediği anlamda hâkimiyeti tersine çevirmek için kendisine yapıştırılan damgavari sembolleri gönüllü olarak ve bazen abartarak sahiplenme, İslamcı kimlikte, İslami sembollerin görünürlüğü ile gerçekleştiriliyor. Genç kadınların tesettürü gibi, üniversite koridorunda herkes geçerken erkek öğrencilerin namaz kılması da bu "rahatsız edici görünürlük" aracına göndermeyle daha iyi anlaşılıyor[24]. Cumhuriyetçi-laik kamusal alanın sınırlarını zorlayan bu eylemler, taşıyıcısı Öteki tarafından tepkiyle karşılandığı anda, bu ilk etkileşimin gerçek bir devamı için entelektüel ve akılcı boyut ile dengelenmek zorundadır, işte vakıftan edinilen donanım bu bağlamda öne çıkıyor. Sesi olmayanın "ben varım" diyebilmesi, yalnızca performans ile gerçekleştirilebilecek bir şey değildir burada: sonrasında gelecek tartışmalara bir zemin hazırlamaktır yalnızca. Sesi olmayanın sesini duyurabilmek için hazırladığı bu zemin akılcı tartışma ile devam etmediğinde, etkileşim yarım

23 MGV başkanı ile (Eylül 1999-Şubat 2001) ve Ensar Vakfı sorumluları ile görüşmelerden (Ocak 2000) alıntı.

24 Sözkonusu uygulamaya özellikle de yakında çok sayıda cami ve mescidin bulunduğu Beyazıt kampüsünde gidilmesi, söz konusu eylemin yalnızca inanç boyutunda değerlendirilemeyeceğini düşündürüyor bize: bu bir etkileşim kurma biçimidir, ben varım demenin performatif boyutudur.

kalmış, içe kapanma süreci başlamış olur. Bu ise vakfın amaçladığı İslami kimlik projesinin en son istediği şeydir. Bu durum saha çalışmamızda açıkça görülmüştür:[25]

> *"Diğer öğrencilerle tanışıp konuştuğumuzda onların bizden entelektüel olarak daha alt seviyede olduklarını görüyoruz. O yüzden kendimize güveniriz tartışmalarda yani, bir şey bildikleri yok, ancak içi boş tepki gösteriyorlar, tartışmaya kalkınca ortaya çıkıyor boşlukları."*
> (MGV erkek öğrenci grubu ile tartışma)

Daha önce de dediğimiz gibi, rahatsız edici görünürlüğün performatif eylem olarak kullanılması, söylemsel boyutun da kullanılması ile desteklenmezse tamamlanmamış bir eylem olarak kalmaktadır. Özellikle de genç bayanlar tarafından kullanıldığında ve söylemsel boyuta taşınamadığı zaman bu tahatsız edici görünürlük bir sorun olarak da yaşanabiliyor ve yalnızca ötekini rahatsız etmekle kalmıyor, taşıyanı da yarı-öznellik içinde sıkıştırabiliyor. Başörtüsünü kamusal alanda takarak İslami hareketin görünen ve rahatsız eden aktörleri olarak öznelleşen hanımlar, görünürlüğün sebep olduğu rahatsızlığın sonuçlarını benlik oluşumlarında farklı biçimlerde yaşıyorlar. Bu, bazen içe kapanma sonucunu doğuran güven kaybı ve bir tür utancın yaşanmasına, bazense kimlik oluşumuna varan bir öfkeye sebep oluyor. Hâkimiyeti hissedenin sesinin kaybı, kamusal alanda hâkim olanların bakışlarında ve tavırlarında gizlenmiş olan gizli baskıyı ele veriyor.

> *"-Bir keresinde amfide hocaya cevap vermek için elimi kaldırdım. Otomatik olarak... Ne diyeceğimi düşünmedim, hakkında konuşmak istediğim bir konudan bahsediliyordu, hakkında diyecek bir şeyimin olduğu bir konuydu. Aslında genellikle konuşkan bir insanım ama sınıfta değil. Cinsellikten bahsediyorlardı, ben de cevap vermek istedim, bir Müslüman olarak, farklı düşünüyordum. Bana söz verildi, ama cümleler kafamda dağıldılar. Korktum, kalbim küt küt attı...Ne diyeceğimi bilemedim, kekeledim, çünkü herkes, bütün amfi şaşkınlıkla sana bakıyor sınıfta konuşmak istediğinde. Konuşabilmen şaşırtıyor, diyecek bir şeyinin olmasına şaşırıyorlar...Konuşamadım, saçmaladım...*
>
> *-Ben tam tersine, köşeye sıkışan aslan gibiyim. Üstlerine atılıyo-*

25 MGV Müdürü (Eylül 1999 – Şubat 2001) ve Ensar Vakfı'nın öteki sorumlularıyla görüşmeler (Ocak 2000).

rum, her fırsatta saldırıyorum onlara. Öyle öfkeliyim ki polisle bile kavga ediyorum. Ben neden polise kendi OKULUMA girebileceğimi kanıtlamak zorunda olayım ki?"
(MGV kız evi, grup tartışması)

Rahatsız edici görünürlük seviyesinde yaşanan eylemler polis, diğer öğrenciler ve hocalar nezdinde tepki ile karşılandığında gençler üç tür tepki veriyorlar. Şiddete varabilen bir karşı tepki verenler ve tepki karşısında yaşadıkları utanç ile içe kapanma yaşayanlar, vakıf yöneticileri ve eğitim sorumluları tarafından eleştirilen ve arzu edilmeyen ilk iki türü oluşturuyorlar. Üçüncü tür ise performatif eylem seviyesini eleştirel söylemsel güçleriyle birleştiren bir grup olarak aslında İslami karşı kamuların hedeflediği temel profili oluşturuyorlar. Vakıfta verilen entelektüel donanım gence öznelleşme yolunu açan bir araç olarak ortaya çıkıyor. Performatif eylem seviyesi, sözünü söyleyecek doğru söz ve sesi bulamayanlar için önemli olsa da, burada söylemsel boyut ve akılcı tartışma gücü tarafından desteklenmeyen performansın öznelleşmeyi getiremeyeceğini görüyoruz. Bu söylemsel boyut olmadığında, İslamcı aktör içe kapanma veya şiddet arasında bir seçim yapmaya meylediyor, öznelleşme yolunda yarı öznellikte takılıp kalmak dediğimizde biz de tam da bunu anlıyoruz.

Diğer taraftan bir öznellik, gelişebilmek için kendisini söylemsel boyuta da taşımayı gerektirdiği kadar, Ötekini de özne olarak tanımayı gerektirir. Ötekine tanınmayan öznellik, "kendi"nin de gitgide nesnelleşmesini ve kendi içine kapanmasını getirecektir. Bu ise kendi kimliğinin "Gerçek"in anahtarını taşıdığına inancın tam olduğu kapsayıcı anlam dünyalarındaki temel paradoksa işaret eder. Burada söz konusu olan *aşkın* bir "doğru"dur. Mircea Eliade kutsallığın objektif gerçekliğin izdüşümü olduğunu anlatır: "*İnançlı insanın kutsallığı yaşama arzusu, aslında onun, öznel deneyimlerin sonsuz izafiliğinde kaybolmaktansa sonsuz objektif gerçeğin içine kendisini yerleştirme arzusuna tekabül eder.*"[26]. Böylece, İslamcı gencin kimliğindeki öznelleşme çabası, onun sürekli olarak bu "Gerçek"e yaptığı göndermelerle sarsılır ve kimlik temel ikilemini bu göndermelerinde yaşar: "Gerçek"in keşfi kendi kimliğinin bir ayrıcalığıysa, Öteki'ne yaşama hakkı ve saygı nereye kadar ve neden, ne adına gösterilebilir? Ve "objektif gerçeklik zemini"nin bulunduğu bu yerde Ötekine tanınan varoluş özgürlüğü ve ona duyulduğu söylenen saygı ne derece inandırıcıdır?

26 ELIADE Mircea, *Le profane et le Sacré*, Ed. Folio, p. 31

"Karmaşadan uzaklaşıyorsun, gerçeğe erişebileceğin yolu sana veriyor bu okumalar"
(MGV erkek grup tartışması)

Gerçekten de Öteki ile etkileşimin kentli İslami kimliğin oluşumunda temel bir rol oynadığı göz önünde bulundurulursa, "aşkın gerçek"te Öteki'nin varoluşunun daha aşağı bir konumda olmasının kaçınılmazlığında, bu kimlik ne ölçüde içine kapanmadan, etkileşimlere açık durabilir?

Tüketim Toplumu, Teknoloji ve Cinsellik: Modern Kamusal Alanın Meydan Okuması ve İslami Yarı Kamusallık

Kendine güvenin, öznelleşme sürecindeki zorlukları yenmede temel önemini gördük. Bu kendine güven vakıfta edinilen donanımın bir sonucu olarak göründüğü için, öznelleşme sürecini daha iyi anlamak istediğimizde, bu donanımın verildiği yerler olan öğrenci evlerine de odaklanmak gerekmektedir. Bu bağlamda ev yalnızca bir konaklama ve yaşama yeri değil, aynı zamanda bir eğitim mekânı olarak da işlev görüyor. Grup tartışmaları ve okuma grupları oralarda toplanıyor. Dersler de genellikle evlerde yapılıyor. Yani vakıf tarafından organize edilen faaliyetlerle başlayan sosyalleşme süreci, gencin bütün hayatını kapsamaya başlıyor. Burada kamusal alanın sınırlarının ötesine, özel hayata da geçen, tamamen kapsayıcı bir sosyalleşme sürecinden bahsediyoruz. Vakıf bu amaçla yalnızca yeni bir kamusal mekân sağlamıyor, İslami bir kamusal alanın üzerine temellendirilerek yeniden inşa edilebileceği özel alanı da kapsıyor. Böylece evler yarı-kamusal alanlar haline geliyorlar. Yarı-kamusallık niteliğine sahip oldukları için, bu evler dolayımıyla kamusal alanın sınırlarının ötesine geçen ve bireyin hayatının bütün alanlarını kapsayacak bir öz-denetim gelişmeye başlıyor. Evlerin mahremin alanı olması durumu, bunların eğitim de verilen öğrenci evleri olmalarından itibaren değişime uğruyor. Bu değişimi net olarak kız evlerinde başörtüsünün takılıp-çıkarılması olarak gözlemlemek mümkün: normal olarak evde başörtülerini açan kız öğrenciler, bu alana erkek eğitmenler girdiği anda yeniden başörtülerini takıyorlar. Başörtüsü, ev sınırlarının belirsizliğini ve muğlaklaşmasını, yarı-kamusallığı görselleştirmek suretiyle ifade ediyor.

Ahlakileştirilmiş İslami alanda ve yarı-kamusallıklarda eğitilen genç, yalnızca buralarda yaşamıyor hayatını. Aslında bu alanlarda edindiği donanımın amacı, modern kamusal alanda varoluşunu sürdürme çabasında kendisine kimliksel bir arka plan işlevi üstlenmeleridir. Böylece genç modern ve kentli kimliğini inşa ederken gündelik hayatın üç temel meydan okumasıyla başa çıkmaya çalışıyor: Tüketim toplumu değerleri, teknoloji ve cinsellik.

Tüketimle başlayacak olursak, "İslami modernlik"in bütün ürünleri pazarda farklı tercihlere cevap vermek üzere yerlerini bir süredir almış durumdalar: İslami moda, İslami genç kültürü ürünleri –müzik ve kültür endüstrisinin ürünleri- , İslami fetiş objeleri ve kentli İslami hayat tarzını yansıtan İslami mekânlar (oteller, kafeler, vakıflar ve kitapçılar). Bu ürünlerin tüketim toplumunda bu derece yaygınlaşması ve yeni bir hayat tarzını belirlemesi karşısında gençler arasında bir grup pazara katılıma karşı çıkmıyor, bu sistemin içinde suyun üzerinde kalmanın bir gereği olarak pazara katılımın gerekli olduğunu savunuyorlar. Ama ikinci bir grup bu kapitalizm oyununda İslamcıların fazla ileri gittiklerini ve abarttıklarını düşünüyorlar. Bir genç grubu bu olguyu farklılıklarından ödün vermek olarak eleştirirken, daha özcü bir kimlik politikasını savunuyorlar. Bu özcü kimliğin en önemli silahlarından biri olan ahlaki kodların görünür taşıyıcısı "bacıların", bu noktada diğer unsurlardan daha fazla kaygı uyandırdıklarını, özellikle de genç hanımların görünürlüğü üzerinden birçok şeyle birden hesaplaşıldığını gözlemliyoruz: Bacıların bazı görüntüleri, kimliğin ahlaki kodlarını simgeselleştiren bedenlerinin davaya içeriden meydan okuması olarak düşünülüyor ve can sıkıyor:

> *"Bazen bacılarımızı Tarkan konserlerinde falan görüyoruz, tuhaf tavırlar sergiliyorlar, şimdi, bu bizi rencide ediyor, yakışmıyor onlara... Diğer kızlardan ne farkları kalıyor o zaman? Bağırıp-çağırmalar, saçma-sapan hareketler, başörtüleriyle o şekilde davranamazlar, yanlış!"*
> (MGV genç erkek grubu ile tartışma)

Bacının ideolojik bedeninde simgeselleşen gündelik olanın meydan okuması ve "yozlaşma", daha fazla erkekleri meşgul ediyor, genç hanımlarla yaptığımız görüşmelerde bu konuya hiç değinilmedi. Her ne kadar her türlü "yozlaşmaya" kendisi de karşı çıksa bile, modern hayatı yaşanır hale getirmeye ve onunla başa çıkmaya çalışırken, erkeklerin saygısını da desteğini de yitiren "bacıların" itirazını belki de en iyi İslamcı feminist yazar Cihan Aktaş'ı okuyarak duyabiliriz:

> *"Bacı, tek cinsli (eril) bir toplumsal karakteristiğin sürdürücüsü olduğu kadar handikapıdır da. Başörtüsü gibi o da Müslümanların namusudur. Aynı zamanda başörtüsü, Müslüman kadının fanusudur. "Bacı" sıfatı, üniversitelerde okuyan, derneklerde faaliyette bulunmak isteyen genç kızlar için uygun muhafazaydı. (...) Bacı sabitti ve sabit kalmalıydı; tıpkı gecekondu mahallelerine acele kondurulan bir caminin minaresi gibi, bir süreklilik umu-*

dunu, yurtlanma özlemini temsil etmek üzere. (...) Davanın selameti açısından, yozlaşmış Batılı ve Batıcı kadınların görüntülerinin bulaştığı alanlarda yer almamalıydı o."[27]

"Yozlaşma", her ideolojinin görünürlük bayrağı kadınların bedenleri üzerinden suçlanır en çok, ama İslamcı kimlikte bu durum daha da simgesel bir yere sahiptir. "Bacı", yalnızca İslamcı ideolojinin kullandığı bir kavram değildir, sol örgütlerin kadın aktörleri de bu "cinsiyetsizleştirilme" sıfatını taşımışlardı. İslamcı kimlikte ise bacı, başörtülü görünürlüğü ile kimliğin en önemli sembolü olarak kabul edilmektedir. Kapitalizmin etkisi, birçok geleneğin ve değerin yitimi üzerinden okunabilirken, bacının bedeni bu yitimlerin somutlaştığı yer olur. Bacının bayraklaşan bedeninde dillenen kimlik ve karşı duruş, o bedenin başka bir duruşun ifadesi olmasından rencide olur en fazla.

Teknoloji konusuna gelince, İslamcılar arasındaki yaygın kullanımı en başlarda, yani 90'ların başında ve ortalarında, aralarında Ali Bulaç'ın da bulunduğu bazı İslami entelektüeller tarafından tepki ile karşılanmıştı. Teknoloji kullanımının içerdiği ideolojiye dayanan bu eleştiriler, tüketim toplumu ve kapitalist değerlerin yaygınlaşması üzerine o dönemlerde yapılan önemli eleştirilerdi. Bugüne gelince, modern iletişim araçlarını en etkin kullanan grup olarak tanımlayabileceğimiz İslamcı kesim, bir taraftan da kullanımdaki bu hâkimiyetlerini söz konusu araçların sansürsüz iletişim sağlaması sebebiyle ile de ilişkilendiriyorlar. Böylece özellikle İnternet kullanımı, kamusal alana ve medyaya ulaşımın sınırlandığı dönemlerde önemli hale gelebiliyor. Bilişim teknolojilerini kullanarak sanal kamusal alanda, gerçek olanında ifade edemediklerini ifade etmeye çalışabiliyorlar. İnternet aynı zamanda başörtüsü yasağı ile üniversiteye devam edemeyen kızların uzaktan eğitim için de etkin kullandıkları bir araç. Kamusal alanda yaşanamayan bazı ilişkilerin ise sanal kamusallıklar içinde rahatça yaşanabildiğini de düşündüğümüzde, sanal kamusal alan gerçek olanını önceleyen bir hale gelebiliyor bireylerin yaşamında. Sanal kamusal alanda yok olan beden, damgasını da gizleyebiliyor. Damgayı içselleştirerek öznelleşmede çekilen güçlüklerin üstesinden, sanal kamusal alanın bedensiz/cisimsiz rahatlığı gelebiliyor. Çünkü daha önce de gördüğümüz gibi görünürlük, öznelleştirebildiği gibi, damgayla başa çıkılamadığı ve söylemsel boyutla desteklenemediği anda hapsedici de olabiliyor.

Cinsellik ise vakfın yetiştirmeyi amaçladığı İslami genç profilini zorlayan ve "tehlikeye düşüren" bir konu. Vakıflarda mahremin ayırım sınırlarının,

27 Cihan AKTAŞ, "Bacıdan Bayana, Kamusal Alanda İslamcı Kadın ve Erkeklerin İlişkilerindeki Değişim Üzerine", *Birikim*, No 137, Eylül 2000

mekânı da cinsiyete bağlı ayırımlarla denetlediğini gözlemledik. Ensar Vakfın'da Ramazan ayında katılma ve gözlem yapma şansı bulduğumuz iftar yemeklerinde, vakfın merkez binasında bulunan ve yalnızca üyelere değil herkese açık olan öğrenci yemekhanesinin, mahremin görünmez duvarıyla ikiye ayrıldığını, böylece bazen salona birlikte giren kız ve erkek öğrencilerin mekâna hâkim bir öz-denetime uyarak, ayrı masalarda yemek yediklerini gördük. Aynı gençler vakıftan çıkışta bazen elele uzaklaşabiliyorlardı. Vakıf çevresinde hâkim kılınan bu cinslerarası ayırım, bireylerin yaşam alanının ahlaki kodlarla düzenlemesine katkıda bulunurken, gencin öteki cinse karşı bir merak geliştirmesine engel olamıyor. Bu sorun çerçevesinde yaşanan ve tartışılanlar, bize aktörlerin gündelik yaşamda yoğun olarak yaşadıkları sorunların bir sonucu olarak İslami kimliğin de dönüştüğünü gösterdi. Böylece, son dönemde de tespit ettiğimize göre, 90'lı yılların sonundan beri evlilik öncesi kadın ve erkek arasında flört sorunu, büyük ölçüde gündelik pratiklerin ahlaki düzenlemesi çerçevesinde modernlikle eklemlenen İslami kimlik inşasında en önemli konulardan biri haline geldi. İslamcı hareketin modernlik ile çatışmasının en önemli teması, mekânı İslami mahremin sınırlarına göre yeniden düzenleme fikridir. Bu bağlamda "mahrem"in siyasallaşmasını, günümüzde İslamcı kimliğin en önemli ifadesi olarak gözlemlemek mümkündür[28]. Ancak aynı zamanda aynı kavram, modern gündelik hayat karşısında hareketin en kırılgan eksenini teşkil etmektedir. Son yirmi yıldır gitgide liberalleşen cinslerarası ilişkilerin hüküm sürdüğü kamusal alanda İslami kimliğin bu kırılgan ekseni, özellikle de üniversite öğrencisi gençler söz konusu olduğunda daha da hassas bir hal almaktadır. Bizim sahamızda bu konu hem vakıf yöneticileriyle, hem de gençlerle yapılan görüşme ve tartışmalarda öne çıkan bir unsur olarak sorunsalımızı etkiledi. Vakıf yöneticileri ve eğitim sorumluları bu konuda ikiye ayrılmışlardı: bir grup cinsel ilişki konusundaki sınırları Kuran'a göre belirlemek ve bu şekilde sınırlı da olsa gençlere bu izni vermek isterken, diğer bir grup ise evlilik öncesi ilişkiyi kesinlikle yasaklamak ve engellemek gerektiğini savunuyorlardı. MGV eğitim sorumlusu, eğitim komisyonu üyeleri arasında bu konuda tartışma çıktığından bahsetti.

Flört eden gençlerin kamusal görünürlüğü daha fazla olarak genç hanımların stigmatize edilmesiyle sonuçlanıyor, toplumsal damgayı onların omuzlarına yüklüyor. Bir taraftan genç hanımlar "İslami flört"ün sınırlarını, vakfın yöneticilerinin istediği tarzda bir rehberliğin olmadığı bir ortamda, Kuran'a göre belirlemek için çaba gösterirlerken, diğer taraftan kamusal alanda çift olarak görünürlüğün yükünü de daha fazla olarak onlar yükleniyorlar, suçlamalarla başa çıkıyorlar.

28 Göle 1993, *a.g.e.*

"Ona sarılabilirim, elini tutabilirim, hepsi bu. Daha ileri gidemem(...)Parklara, kafelere gidiyoruz, restoranlarda buluşuyoruz, sinemaya gidiyoruz(...)Evet bazen insanlar tepki gösteriyorlar. Bir keresinde bir kadın beni azarladı. Şaşırdık, ne diyeceğimizi bilemedik. Afalladım, çelişkiye düştüm, acaba ben kötü mü görünüyorum, yaptığım şeyler, dedim, acaba yapmamam mı gerekiyor. (...)Başkalarına baktığımda bazıları çok abartıyor beni de rahatsız ediyor. Ama bizim yaptığımız bana saf geliyor, yanlış gelmiyor. ..."

Aşk ve flört, yaşam alanlarının ahlakileştirilmesine dayalı İslamcı hareketin normlarının dönüşümünü zorlayan önemli ve zorlu bir dönemeç olarak ortaya çıkıyor: geleneksel kadın-erkek ilişkilerinin sınırlarının fıkhın katı kurallarıyla tanımlanmasına, dini inanç kadar aşkın boyuttan, "rasyonellik dışı" bir başka zeminden getirilen eleştiri ile dönülen dönemeç.

"İnsanlar sevdikleri zaman ve aşkları güçlüyse eğer, İslami çerçevede flört meselesi onlar için sorun yaratmayacaktır. Aşkları onlara Kuran'ı yorumlamalarında yol gösterecektir ve zaten de fıkhın kuralları da bu kadar sert değildir..."
(MGV kız öğrenci)

Ancak bireysel aşkın getirdiği doğruların zeminine bazılarının duyduğu bu güven, vakfın yönetici ve eğitim kadrosu nezdinde hüküm süren kaygıyı engelleyemiyor. Aslında mahremin sınırları, özellikle de MGV'de, vakıf faaliyetleri sırasında korunuyor, ancak üniversite gibi karma kamusal alanda da bir araya gelen kız ve erkek öğrenciler, öteki cinsiyete ilgilerini gizlemiyorlar. Özellikle de kızlar, MGV'li erkek öğrencileri görmek ve tanımak arzularını belli ediyorlar. Söylemlerinde idealleştirilmiş bir MGV'li erkek tipi ortaya çıkıyor.

"- MGV'den erkek öğrencilerle de mi görüştünüz? Kızlar hakkında ne diyorlardı? Hangi üniversitedenler? Bizi bir araya getirecek misiniz? (...) Ciddi çocuklar onlar. Akıllıdırlar, çok okurlar, çekinmeden kantinde diğer öğrencilerle tartışırlar, kantinin ortasında açıp gazetelerini okurlar, öyle Nurcular gibi pasif falan değillerdir."
(MGV Kız evinden kız öğrenciler)

Mahremin zorlanan sınırları kızları heyecanlandırırken erkekleri korkutuyor. Çünkü bu aynı zamanda onların ahlakın koruyucusu görevlerini de zorlayan bir dönüşüm olarak görünüyor.

> *"-Bacılarımız onlar bizim, onlarla çıkmak falan, düşünemeyiz böyle şeyleri. Hem bizim başka sorunlarımız var hayatta..."*
> (MGV erkek öğrencilerle tartışma)

"*Aşkın inkâr edildiği bir süreçte yükselişe geçen bacı söylemi*"[29] içinden çıkmak ve bir dönemlerin sancılı "ideolojik" evliliklerinden başka seçimlerin yoluna doğru yürümek her ne kadar arzu edilen ve uğruna kaygı duyulan meselelerse de, bu çıkışı benimsemek niyetinin erkeklerden ziyade kızlar tarafından taşındığı görülüyor. Bacının zorladığı sınırlar rahatsız ediyor. Bireysel olanın toplumsalın önüne geçtiği ve ahlakileştirilmiş bir yaşam çerçevesinin yeniden düşünüldüğü bu yeni dönemde, cinsler arasındaki farklılaşmalar İslamcı elitin yetiştiği karşı kamulardaki tartışmaları büyük ölçüde belirliyor.

Sonuç Yerine: Karşı Kamu mu, Hiyerarşik Kamusallık mı?

İslami vakıflarda karşılaştığımız gençler ve yönetici elitle yaptığımız görüşme ve gözlemlerin sonucunda, her karşı kamuda olduğu gibi, öznelleşme ve içe kapanma arasındaki gerilim içinde bir kimlik oluşumu gördüğümüzü düşünüyoruz[30]. İslami aktörlerin, görünürlük damgalarını vakıfta kendilerine verilen entelektüel donanım yardımıyla sahiplenmeleri ve bu yolla öznelleşmeleri araştırmamızın en önemli bulgularından oldu. "Rahatsız edici görünürlük", bu sahiplenmenin somutlaşmasıdır, dolayısıyla bir öznelleşme aracıdır. Ancak en fazla kadınlar tarfından kullanılan "rahatsız edici görünürlüğün", bir taraftan da aynı kadınları akılcı tartışma zeminine hâkim olamadıkları oranda "fanus"larına kapatabildiğini gördük. Burada performatif eylem düzeyi, kendi dili ve sesi olamayan aktörlerin kendilerini ifadelerinde önemli bir araç olsa da, tek başına öznelleşmeyi sağlayamıyordu. Buradan hareketle sesi olmayanın öznelleşmesini düşünürken, performansların yeterli olmadığını, onları destekleyecek akla dayalı müzakere donanımı olmazsa içe kapanmacı tavırları da besleyebileceğini söylememiz

---

29 Cihan AKTAŞ, *a.g.e.*

30 FRASER Nancy, *op.cit*, p.123-128; Her öznelliğin bu gerilimden doğduğu fikri üzerine bkz. TOURAINE Alain, *Modernliğin Eleştirisi*, YKY, İstanbul 1993 ve içe kapanma ve dışa açılım arasındaki kimlik oluşumunun kamusal alanın dönüşümü üzerindeki etkisi WIEVIORKA Michel, *La Différence*, Fayard, Paris 2000

gerekir. Karşı kamuların başarısı benlik oluşum adresleri oldukları oranda ortaya çıkmaktadır. Bu ise yalnızca performatif değil, söylemsel düzeyde de bir inşa sürecini gerekli kılmaktadır. Karşı duruşun akılcı müzakere yetisi ile desteklenemediği zaman ortaya çıkan utanç ve içe kapanma veya şiddete varan karşı saldırı, bu tavırlardan bazıları olarak ortaya çıktı. Sesi olmayanın sesini bulabilmesi, Fraser'ın dediği gibi, bir süre yaşanan kapanmanın ardından müzakereye katılımla mümkün olabilir. İslami vakıflardaki yarı-kamusal mekânlar olarak evler, belki de bu "dışa açılmak için yaşanan kapanma"yı en iyi simgeselleştiren mekânlar. Kendini oluşturma süreçlerini tamamlamadan Habermas'cı anlamda kamusal tartışmaya, ya da Foucault'cu anlamda toplumsal çatışmaya girmenin aktörler için bir anlamının olamayacağı tezinden hareketle, bu oluşum adreslerinin önemli olduğunu savunuyoruz. Vakıflar, kentli bir İslami kimliğin modernlikle buluşma adresleri olarak düşünülebilirler. Bu anlamda ürettikleri sesin, kimliğin dışa açılımını sağlaması önemli görünüyor.

Ancak karşı kamunun oluşumu, ancak Öteki'ni ve onun anlam çerçevesini yok sayan cemaatvari bir içe kapanmayı beslemedikçe mümkün olur. Yalnızca böyle bir durumda "neo cemaatler"den değil karşı kamular yoluyla yeniden oluşan kamusal alandan söz edebiliriz. Aksi takdirde "parçalanmış kamusal alan"dan[31] söz etmemiz ve kopan diyaloğu yeniden inşa etmek için ne yapabileceğimizi tartışmamız gerekecektir. Burada sorulması gereken soru, aşkın bir "doğru"nun anahtarı olarak kabul edilen bir kimliğin, Öteki'ni özne olarak kabul edip-edemeyeceği ve onunla müzakereye girmeyi isteyip-istemeyeceği olabilir. "Objektif gerçeklik zeminini" bulduğunu düşünen bir varoluş zemininde Öteki'nin varoluş çerçevesine yer var mıdır? Hiyerarşik doğruların hâkimiyetindeki bu zeminde başka doğruların yeri hiyerarşinin neresindedir?

Castells'in bugünkü toplumlara bakışını kabul edersek, modern öznenin cemaatte oluşamayacağı fikrine dayalı modernist okumaya çok da itibar etmememiz gerek. Ona göre sivil toplumun demokrasilerdeki işlevinin yitirildiği günümüz toplumlarında cemaatlerde de öznenin oluşumunu gözleyebiliriz. Bu anlamda Castells cemaatleri yeni kendini oluşturma adresleri olarak gösterebiliyor[32]. Günümüz toplumlarında kendini ifade edecek başka dili olmayan aktörler etnik, dini ve cinsel dillerle toplumsal taleplerini ifade etmeye çalışıyorlar ve birçok sosyolojik araştırma farklı toplumlarda bu

31 Kimliksel içe kapanmalar sürecinde toplumun parçalanması üzerine bir tartışma için bkz. KYMLICKA Will, MESURE Sylvie (ed), *Comprendre les Identités Culturelles,* Revue de philosophie et de sciences sociales, No 1, 2000.

durumu işaret ediyor. Farklılığın sesini cemaatte duyurması ve orada öznelleşmesi fikri, saha çalışmalarından da tespit edilebiliyor[33]. Ama cemaatin sivil toplumun yerini alması, ancak özneler arası ilişkilerin hüküm süreceği kamusal müzakereye katılımı teşvik edebilmesi halinde mümkün olabilir. Bu anlamda Habermas'ın müzakereye dayalı modeli de, çatışmacı bir Foucauld'cu model de, tarafların birbirlerini hiyerarşik konumlara hapsetmemelerini gerektiren, ilişkinin önceliğine dayalı modellerdir. Burada da Öteki ve öznellik konularında daha önce tartıştığımız ikilem kaygı uyandırıyor. Bir taraftan da söz konusu vakıfların sorumluları ve diğer aktörleri, hem yapılan görüşmelerde, hem de yaptıkları yayınlarda kendilerini Sivil Toplum aktörleri olarak görüyorlar ve cemaatvari içe kapanmaları eleştiren liberal demokrat bir söylemi benimsiyorlar. Ancak savundukları anlamda sivil toplum kurumu olmanın gereği olan Ötekinin öznel zemininin tanınması boyutunda, mensup oldukları değerler hiyerarşisi sebebiyle çelişkileri devam ediyor.

İslami cemaatlerde Türk toplumsal yapısının sivil toplum kökenlerini gören Şerif Mardin'in kuramını[34] okuyarak yetişmiş bir toplumbilimci kuşağı olarak Castells'in bakışına çok da uzak durmuyoruz. Bu anlamda gitgide günlük hayatımıza, Mardin'in makalelerini yazdığı dönemden daha da fazla damgasını vuran "ikinci küme"nin yeni kuşaklarının döneminde, sivil toplumun toplum yapımıza artık girdiği gibi bir sonuca varabilir miyiz? Batı'da geliştiği şekliyle "birey"in hâkimiyetine dayanmayan, ancak paradoksal şekilde yine de öznelleşmeyi sağlayan yapılarda da farklı sivil toplum modelleri okunabilir mi? Saha çalışmamız kendi sınırlılığı içinde sorularımıza fazlasıyla kısmi cevaplar sunmaktadır, yalnızca karşı kamunun öznelleşme süreci üzerindeki önemini ortaya çıkaran bulgularımıza dayanarak bu vakıfların modern siyasal ve toplumsal yapılara katılımı kolaylaştırdığını söyleyebiliriz. O katılımın sonucunda bugün gelinen noktada, iktidardaki siyasal partinin mensuplarının önemli bir kısmının aynı kendini oluşturma yolundan yetiştiklerini göz önünde bulundurmamız gerekir. Bugün bu kendini oluşturma yolunun AB yoluyla çakıştığı düşünüldüğünde, belki Türk modernleşmesi üzerine çalışmalarımızda bu adresler üzerine daha fazla düşünme gereği teslim edilecektir.

---

32 Manuel CASTELLS, *a.g.e.*

33 Birçok farklı çalışma arasından, kuramsal olarak bu durumu toparlaması açısından bkz. Michel Wieviorka, *a.g.e.*

34 Şerif MARDİN, "Sivil Toplum", "Türk Toplumunu İnceleme Aracı Olarak 'Sivil Toplum'", *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, İletişim Yay, İstanbul 1992; "Türkiye'de Muhalefet ve Kontrol", *Türk Modernleşmesi*, İletişim yay, İstanbul 1992.

KAYNAKÇA

AKMAN, Ayhan, "Modernist Nationalism: Statism and National Identity in Turkey", *Nationalities Papers*, Vol.32 No1, March 2004, pp.23-51

AKTAŞ, Cihan "Bacıdan Bayana, Kamusal Alanda İslamcı Kadın ve Erkeklerin İlişkilerindeki Değişim Üzerine", *Birikim*, No 137, Eylül 2000

BİLİCİ, Faruk,"Sociabilité et expression politique des Islamistes en Turquie: Les nouveaux Vakifs", *Revue Française de Sciences Politiques*, Vol 43, N°3, Juin 1993 ; « Acteurs du développement des relations entre la Turquie et le monde turc : les vakifs », *Cemoti*, N° 14, 1992

BOZDOGAN, Sibel, KASABA Resat (eds); *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, University of Washington Press, 1997.

CARKOGLU Ali, TOPRAK, Binnaz, *Türkiye'de din, toplum ve siyaset*, Tesev yay, İstanbul 2000

CASTELLS, Manuel, *Le Pouvoir de l'Identité*, Fayard, Paris 1999

DAVISON, Andrew, *Secularism and Revivalism in Turkey, A Hermeneutic Reconsideration*, Yale University, 1998

DURAKBAŞA, Ayşe, "Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu: Kemalist Kadın Kimliği ve Münevver Erkekler", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, İş Bankası Yay, İstanbul 1998

ELIADE, Mircea, *Le profane et le Sacré*, Ed. Folio

FRASER, Nancy, "Rethinking Public Sphere: A contribution to the critique of actually existing democracy" in CALHOUN Craig, *Habermas and the Public Sphere*, MIT Press, 1992

GELLNER, Ernest, *Muslim Society*, Cambridge University Press, 1981

GÖLE, Nilüfer, "Gendered Nature of the Public Sphere", *Public Culture*, No 10, 1997

KANDİYOTİ, Deniz (ed), *Gendering the Middle East*, B.Tauris, London and New-York, 1996

KYMLICKA Will, MESURE Sylvie (éds), *Comprendre les Identités Culturelles, Revue de philosophie et de sciences sociales*, No 1, 2000

LINDISFARNE, Nancy, *Elhamdulillah Laikiz*, İletisim Yay, 2001

MARDİN, Şerif, "Sivil Toplum", "Türk Toplumunu İnceleme Aracı Olarak 'Sivil Toplum'", *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, İletişim Yay, İstanbul 1992;
"Türkiye'de Muhalefet ve Kontrol", *Türk Modernleşmesi*, İletişim yay, İstanbul 1992

MANSBRIDGE, Jane, "Feminism and Democracy", *The American Prospect*, no. 1, Spring 1990

TAYLOR, Charles, *Çokkültürlülük*, YKY, İstanbul 1997

TOURAINE, Alain, *Critique de la Modernité*, Fayard, Paris 1992
Pourrons-nous vivre ensemble ? Égaux et différents, Paris, Fayard : 1997

TÜRKMEN, Buket, "Du volontarisme des élites à la sécularité d'une société Musulmane", *Migrations Société*, Vol 17, No 98, Mars-April 2005

"Yeniden Tanimlanan Laiklik, Turban, Ataturk rozeti ve liseli gençler", GÖLE, Nilüfer, *Islamin Yeni Kamusal Yuzleri*, Istanbul : Metis, 2000

ÜSTEL, Füsun, *"Makbul Vatandaş"ın Peşinde, II. Meşrutiyetten Bugüne Yurttaşlık Eğitimi*, İletişim yay., İstanbul 2004

WARNER, Michael ; "Publics and Counterpublics", *Public Culture* 14 (1): 49-90

WIEVIORKA Michel, *La Différence*, Fayard, Paris 2000

Encore des conditions de possibilité des Sciences Humaines (héritages et perspectives)

*Melih BAŞARAN**

> « (...) chaque science est rapportée
> à une *chaîne ouverte* de générations de chercheurs
> *connus ou inconnus*, travaillant les uns *avec* les autres
> et les uns *pour* les autres, en tant ils constituent,
> pour la totalité de la science vivante,
> la *subjectivité productrice.* »
> E. Husserl[1]

Une crise marquerait les Sciences Humaines dès leurs apparitions. On peut même avancer que c'est la crise même (au sens de *krinein*, de diviser, séparer) qui leur aurait donné naissance. Peut-être que leurs « conditions de possibilité » avaient déjà été établies par une remarque d'Aristote, bien avant qu'il y ait eu une division entre une « raison théorique » et une « raison pratique», entre les jugements logiques detérminants, les jugements refléchissants et les jugements téléologiques. Je fais allusion bien entendu à une distinction faite par Aristote dans un passage d'*Ethique à Nikhomaque*, où il établissait une différence entre les vérités nécessaires qui valent la loi, propre à « l'ordre céléste étérnel» et les vérités propres aux « choses humaines» (*ta anthropina*)...

Restons pour l'instant au projet kantien de *Critique* à partir duquel la division entre les facultés de l'esprit aurait donné lieu à des divisions, à des lignes de démarquations, et mêmes à des conflits entre les disciplines. La division elle-même encore abstraite, à la fois s'incarnera et trouvera sa justification dans la division de l'institution universitaire : la séparation des Facultés de Théologie, de Philosophie, de

* Université Galatasaray, Département de Philosophie

1 « L'Origine de la Géométrie », in *La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendantale*, Gallimard, 1976, p.405 (nous soulignons). On aurait pu souscrire pleinement à la conception de l'"héritage" homogène ou intègre de Husserl (travaillant "les uns *avec* les autres et les uns *pour* les autres" qui semble pourtant omettre les conflits et les discontinuités), si quelques pages plus loin n'y était pas privilégié "comme l'horizon de l'humanité et comme *communauté de langage*" le monde de "l'humanité *normale et adulte* (à l'exclusion du monde des *anormaux* et des *enfants*)" (p.408). Dans cette "communauté de langage" présupposée, là où "tout est nommable" et "exprimable" comme contenu "*eidétique*", c'est "la littérature" qui ferait d'abord obstacle, la littérature dont "la traduction dans une langue étrangère" suspend "l'accessibilité identique", "ou plutôt la rend seulement indirecte, non expresse"...

Droit, et de Médecine (la dernière, la plus avancée de l'époque, représente la place réservée précautionieusement aux sciences naturelles florissantes)[2]. Le projet kantien de critique peut s'interpréter ainsi comme un remède pour des conflits intellectuels résultant de mélanges de pratiques, d'applications de méthodes entre les différentes disciplines, dont certaines attendent encore leurs apparitions, attendant qu'on leur fasse une place, attendant pour ainsi dire leurs « *conditions de possibilité* ».

Mais avant même que cette crise ne fasse appel à une critique, il y a toujours eu des discours sur l'être humain, sur les animaux, sur la vie, sur l'âme, ou sur les moeurs, les habitudes, les pratiques sociales, sur l'histoire et la politique, sur l'origine des richesses, sur la formation et la grammaire des langues en Occident, et même en Orient. Il y aurait sûrement beaucoup de textes, de pratiques, de discours, ou plus précisement des « pratiques discursives » à analyser concernant ces formations pré-scientifiques qu'on peut appeler la pré-histoire des Sciences Humaines, qui ont bien eu un passé, leurs propres histoires, traversées par d'autres pratiques, donc par des coupures et des discontinuités. Cette analyse ou plutôt « l'archéologie du savoir », avec une méditation rigoureuse sur l'approche méthodologique, et avec les déplacement ou changements de perspectives, a d'ailleurs été entreprise brillamment par M. Foucault. Il a écrit de riches analyses sur ce qu'il appellait les « formations discursives » (je cite) en « évitant ainsi des mots trop lourds de conséquences, inadéquates d'ailleurs pour désigner une pareille dispersion, comme 'science' ou 'idéologie', ou 'théorie', ou 'domaine d'objectivité'[3] », il a donné des riches études sans tomber dans le piège ou dans la présomption de faire une « *histoire du référent* ».

M. Foucault est très clair et lucide à ce propos :

> « (...) dans les descriptions dont je viens d'essayer de donner la théorie, il n'est pas question d'interpréter le discours pour faire à travers lui une *histoire du référent*. (...)
>
> « Sans doute une telle histoire du référent est-elle possible; on n'exclut pas d'entrée du jeu l'effort pour se désansabler et libérer du texte ces expériences 'pré-discursives'. Mais ce dont il s'agit ici, ce n'est pas de neutraliser le discours, d'*en faire le signe d'autre chose*

2 Cf. *Le Conflit des facultés (Der Streit der Facultäten, 1798)*, Vrin, 1935, Paris.
3 M.Foucault, *l'Archéologie du savoir*, Gallimard, 1969, p.53

> et d'en traverser l'épaisseur pour rejoindre ce qui demeure silencieusement en deçà de lui, c'est au contraire de le maintenir dans sa consistance, de le faire surgir dans la complexité qui lui est propre. *En un mot, on veut, bel et bien, se passer des 'choses'*. »(idem, p. 64-65, nous soulignons).

Mais Foucault, une page plus loin, laisse entendre qu' « *il veut également se passer des 'mots'* »; pour « se maintenir au niveau du discours » qui n'est pas « comme on pourrait s'y attendre, un pur et simple entrecroisement des choses et des mots : trame obscure des choses, chaîne manifeste, visible et colorée des mots » (p.66). Entre les mots et les choses, il y a ce « *plus*» qui semble être de l'ordre du *pratique*. Ce qu'on appelle les discours ne sont pas « des ensembles des signes (d'éléments signifiants renvoyant à des contenus ou à des représentations) mais *des pratiques qui forment systématiquement les objets dont il parlent.* »(p.67). Cette formation, chez Foucault est de l'ordre de la performativité, qui est une fonction du langage, et qui est bien plus que de « dire », de « décrire » ou de « constater » le réel, son objet, la chose, ou l'ordre de l'objectivité.

Donc, si l'on revient à Kant, on peut admettre que Kant, ou plutôt le *moment* kantien de l'histoire de la philosophie (l'idéalisme allemand) n'a pas inventé un domain qu'on peut nommer une « science humaine», mais il en a seulement préparé le terrain, le sol épistémologique où jonglaient gaiement il y a un siècle des récits, des descriptions, des analogies, des conseils, des phantasmes et des interdits, etc., dans une connivance ou une convivialité encore abstraite. Ce qu'il faut souligner ici, c'est le « moment », ou le changement qui s'est opéré à l'intérieur de l'histoire occidentale, donc une possibilité qui se serait déjà affirmée dans les *pratiques discursives* qui orienterait le projet kantien. Kant, le philosophe critique, n'occupait qu'à un moment cette place spéculative qui ne consiste qu'à réguler et donner une unité spéculative à ces divers « pratiques discursives », en leur établissant des limites, en les changeant et en les fondant -pour ainsi dire- de fond en comble. On peut présumer que la condition de possibilité n'est établie qu'en suivant ou en dégageant les conditions *nouvelles*, en s'orientant dans la pensée selon celles-ci, tout en leur donnant une légitimité supérieure, une *unité* ou un *sens* qu'elles n'auront pas d'elle-même, dans leur état de confusion, de mixité, ou de mauvais usage.

Dans cette brève contribution relative à une discussion sur l'état ou la place des Sciences Humaines, sur les nouvelles « conditions » qu'elles offrent ou sur les nouveaux « espaces » (comme on le dit souvant, en privilégieant la notion d'espace) qu'elles ouvrent dans la temporalité humaine *(la notion même de humanité, son sens, dans son épaisseur européenne tendant encore à s'universaliser horizontalement -dissymétriquement ou disproportionnellement- dans l'espace, rencontrant de faibles résistances ici et là, et appropriées ou expliquées aussitôt souvent par les disciplines dites des « sciences humaines » européennes, ou plus précisement par les « pratiques discursives » autrement 'spéculatives'*[4]), donc dans ces nouveaux espaces mondialisés ou en voie de mondialisation, à une époque où nos rapports au temps et à l'espace, au socius, à l'espace public et privé, à la culture (qu'elle soit locale, traditionnelle, soit moderne, populaire, etc.) ou à notre intériorité (*« l'âme », la « psyché » à travers non pas ses « directeurs de conscience » ou ses « pasteurs », « prêtres », ni même à travers ses « savants », mais à travers ses « spécialistes », à travers ses « psychologues » éventuellement embouchés par les medias*), à l'Etat (*non pas à un lieu mais à une instance supposée être un 'centre de pouvoir', supposition elle-même en voie de dispersion, évanouissante*) ou, à l'économie-politique (*dite agonisante*), au travail (*selon certains, depuis longtemps, c'est « la fin de la production»-J.Baudrillard* [5]), aux moyens d'accès à la connaissance (*tous ces appareils, des medias qui ont profondement transformé la formation de l'opinon publique et même notre « opinion » sur soi, même sur notre corps, etc., et bientôt le rôle de nos facultés non seulement institutionnelles, mais « intérieures », nos « sens internes » en fait*), en bref, à une époque où toutes nos pratiques ont subi et continuent de subir des profondes modifications, et à l'horizon d'une accumulation de connaissances ou de informations où des pratiques culturelles et artistiques deviennent de plus en plus difficiles à *synthétiser*, auxquelles il est difficile de donner un sens unitaire, va -t-on donc seulement se contenter de souligner le projet kantien de l'unité spéculative, va–t-on encore pouvoir parler d'une architéctonique de la « rai-

4 Déjà E. Husserl, dans sa conférence célèbre de 1935, où il faisait l'éloge de "l'Europe spirituelle" déclarait solennellement ceci : "Il y a dans l'Europe quelque chose d'un genre unique, que tous les autres groupes humains eux-mêmes ressentent chez nous, et qui pour eux, indépendamment de toute question d'utilité, et même si leur volonté de conserver leur esprit propre reste inentamée, une incitation à s'européaniser cependant toujours davantage, alors que nous, si nous avons une bonne compréhension de nous-même, nous ne nous indianiserons (par exemple) jamais." ("La crise de l'humanité européenne et la philosophie", in La Crise des *Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendantale*, pp.353-4).

5 J.Baudrillard, "La fin de la production", in *L'Echange Symbolique et la Mort*, Gallimard.

son pure », ou des sciences? Cela aurait-il encore un sens, le sens qui aurait eu encore au moment où le projet critique kantien a vu le jour?

Certes, il y a encore aujourd'hui une crise dans la pratique des sciences dite humaines. Et cette crise, nous l'avons héritée, non pas comme un ensemble de signes inertes, transmis, et renvoyant à des contenus plus ou moins dépassés, mais essentiellement en ce qui concerne nos rapports au réel, nos prétentions à l'objectivité, à la connaissance, et c'est cela même qui oriente encore nos perspectives. Mais comme il est possible de faire une critique du projet critique, donc d'en chercher le meilleur et le pire, d'une part en dévoilant son sens époqual et politique, et d'autre part en pratiquant une division ou un déplacement à l'intérieur du système, dans son appareillage conceptuel (en privilégiant certaines divisions conceptuelles, et en élargissant leurs usages vers ce à quoi elles ne sont pas destiné originairement), et en considérant par anticipation ce qui s'annonce[6] dans ce qu'on voit venir comme les « nouvelles conditions », il est possible de s'y soumettre comme on se soumet à l'inconditionnel. (Un façon de rester fidèle dans la trahison, ou dans la traduction. Ce qu'on pourrait appeller aussi l' « infidélité par la fidélité »...)

De la critique kantienne, on va d'abord esquisser à l'intérieur de la division, l'aspiration à l'unité (surtout dans le developpement ultérieur de l'Idéalisme Allemand) qui tient lieu de sujet transcendantal; l'unité étant toujours celle du sens, tenant lieu d'instance de légitimation. C'est une façon de reprendre la question ouverte par Foucault, sous le titre des « unités du discours», dans le tout premier chapître de L'Archéologie du savoir, et de la confronter avec celle entreprise par J.-F.Lyotard dans La Condition Postmoderne. Foucault insistait sur ceci que « l'unité, loin d'être donnée immédiatement, est constituée par une opération; que cette opération est interprétative » (p.35). Retenons pour l'instant ceci, pour exposer deux figures « historiques » et « sprituelles » de constituer l'unité par une pratique interprétative.

D'abord, on doit rappeler que ce qu'on appelle les « Sciences Humaines » dans la tradition française, s'appellaient dans la tradition germanique, soit les Staatwissenschaften (les Sciences d'Etat; les sciences administratives comprenant les problèmes de démographie, de contrôle,

---

6 D'ailleurs Kant lui-même indique les divers types de "signes" qui annonceraient différemment "le progrès perpétuel de l'humanité"; ceux qui rappellent (rememorativum), ceux qui démontrent (demonstrativum), et ceux qui énoncent un jugement d'avenir (prognosticum). Cf. *Was ist Aufklārung?*, cité et commenté par M.Foucault, "Qu'est-ce que les Lumières?, in *Dits et écrits* (1954-1988), vol. IV, Gallimard, 1994, Paris, pp. 679-688.

de santé, ou de mise-en-cadrement de la population, ceux de l'aménagement de la territoire, de la surveillance des communes, des bourgs, des terres cultivables, et des villes, etc.; ce qui donnerait lieu aujourd'hui à plusieurs disiplines, et notamment à la « Science Politique et la Gestion ») soit, dans la lignée de l'idéalisme spéculatif, ce qu'on appellait, et appelle encore les *Geisteswissenschaften*.

Premièrement: En raison de cette connivence ou la proximité de ces sciences avec l'Etat, plusieurs problèmes sont posés dans leur formation, leur exercise et leur développement soi-disant « libéral», problèmes dont nous avons hérités. Sur le patronage ou l'influence directe des pouvoirs publics, je n'insisterai pas davantage. En tout cas la véritable contribution de Foucault à la théorie du pouvoir et de ses rapports au savoir ne réside pas là [7]. Mais je souligne simplement à titre d'exemple qu'aujourd'hui encore un historien réconnu en Turquie s'est félicité d'avoir trouvé des documents concernant la fondation de la faculté de Droit pour la première fois dans l'Empire Ottoman, démontrant que la fondation non seulement avait été établie par les soins du Ministère de la Justice, mais que la faculté elle-même se trouvait dans les anti-chambres du ministère, et que les étudiants y étaient également des fonctionnaires. L'historien-spécialiste, sans sembler le moins du monde avoir aucun soupçon ou aucune espèce d'inquiétude (par rapport à la contamination du savoir par le pouvoir) poursuivait ses observations...

Les rapports des pouvoirs publics avec les sciences se sont évolués, aujourd'hui l'utilité de ces sciences se mesure et s'exploite autrement, par les grandes compagnies multi-nationales, et la recherche dite désinteréssée ou libérale se soumet à des fins dont l'unité de sens ne va pas plus loin que celle des intérêts de ceux qui la commande, l'exige ou la promulgue. Jean-François Lyotard, dans son étude célèbre [8], faisait cette observation: « (le savoir) cesse d'être à lui-même sa propre fin, il perd sa '*valeur d'usage*' » (s.14). Il devient un produit pour être vendu, il n'en reste que sa « *valeur d'échange* ».

Lyotard, en reposant la vieille question « d'où tire le savoir scientifique sa légitimité? », rend compte de plusieurs récits de légitimation. Selon lui, par exemple le souci de Napoléon concernant les dis-

---

7 Parmis plusieurs exemples, on peut donner celle de la "psychopathologie" du XIXème siècle. Ce n'est pas le pouvoir public, en l'occurence "la jurisprudence qui dénonce d'elle-même à la médecine mentale, sous un tel assasinat, un délire paranoiaque, ou qui soupçonne une névrose dans un délit sexuel" (Foucault, A.S., p.58), (qu'aurait gagné en effet un pouvoir public qui, au lieu de punir sévèrement, aurait cherché à attribuer à son sujet des "circonstance atténuantes"?), mais c'est cette discipline qui dans le partage des spécialisations cherchera une place légitimée pour et par elle-même.

8 *La Condition Postmoderne*, Rapport sur le Savoir, Minuit, 1979.

positions prises en matière d'enseignement, était peut-être de « produire des compétences administratives et professionnelles nécessaires à la stabilité de l'Etat » (s.54), mais cette ambition était plutôt limitée en ce qui concerne l'enseignement supérieur qui aurait été destiné à réaliser la « liberté du peuple ». Ici le savoir apparait comme un « moyen » dont la fin est de réaliser la liberté ou l'émancipation du peuple, et non directement la « stabilité » de l'Etat. Et ainsi peut-être apparait un savoir scientifique dont le « sujet » véritable est le peuple, ou la « collectivité autonome ». Et ainsi apparait aussi une figure d'intellectuel-scientifique que la France a pu connaître et faire connaître au monde, aux autres nations: (*je cite*) « Ils (*ces scientifiques*) peuvent récuser les préscriptions de l'Etat au nom de la société civile dont ils sont les membres s'ils estiment que celle-ci n'est pas bien représentée par celui-là. Ce type de légitimation leur reconnaît l'autorité, à titre d'êtres humains pratiques, de refuser de prêter leur concours de savant à un pouvoir politique qu'ils jugent injuste, c'est à dire non fondé sur l'autonomie proprement dite. Ils peuvent même faire l'usage de leur science pour montrer comment cette autonomie n'est en effet pas réalisée dans la société et l'Etat. On retrouve ainsi la fonction critique du savoir » (p.61). Mais pour Lyotard, ce « type de savant » (type plus théorique que pratique), bien qu'il ait connu une fortune universelle, n'est pas le seul, donc il n'est pas effectivement universel. Il existe d'autres modèles de légitimation du savoir, ou plutôt d'autres instances ou « référents » d'où le savant tire la légitimité de sa pratique.

Deuxièmement: Un autre modèle de légitimation, discuté longuement par Lyotard, est celui du moment de l'idéalisme spéculatif allemand. Il est formulé après les critiques de Kant, et après la réaction des Romantiques à l'encontre des dispersions, des divisions, des partages des savoirs. Au delà de la « solution » magique ou romantique qui a le mérite d'avoir soulevé le problème, et qui a formulé la nécessité d'un Système unificateur (l'idée de Système chez Schelling, la « Vie» chez Fichte), la tâche va être assumée par Hegel à travers son *Encyclopédie* (1817-27). En Allemagne, ce sera *l'Esprit* qui aura à entreprendre donc ce qui reviendrait au « peuple» en France. Dès lors,

> « *le sujet du savoir n'est pas le peuple, c'est l'esprit spéculatif. Il ne s'incarne pas comme en France après la Révolution, dans un Etat, mais dans un Système. Le jeu de langage de légitimation n'est (plus) politico-étatique, mais philosophique* » *(s.57), écrit, Lyotard.*

Quand même, en Allemagne, une petite concession sera faite au « peuple », même s'il ne deviendra pas comme en France « le sujet du savoir», mais il aura le droit de porter cette auréole: « le caractère intellectuel de la nation allemande» (W. von Humboldt, cité par Lyotard, p.56), alors même qu'il ne demandait de *Bildung* que « le caractère et l'action» (Humboldt, de son propre aveu), et non la connaissance pure ou la recherche désintéressée. Cette demande du peuple -formulée par Humboldt- posait effectivement un problème en ce qui concerne la division faite par Kant entre deux facultés, celle de « connaître » et celle de « vouloir », la deuxième renvoyant à la raison pratique, celle qui cherche une réponse aux questions '*que dois-je faire?*' ou '*que puis-je espérer?*'. Donc, en Allemagne, les Ecoles resteront essentiellement « fonctionnelles » (donc y règneront l'utilitarisme, le positivisme, et même l'étatisme, le protectionnisme, le nationalisme, alors que l'Université elle-même sera proprement « spéculative, c'est-à-dire philosophique » (p.57). Et « cette philosophie doit [aurait pour tâche de] restituer l'unité des connaissances dispersées en sciences particulières »...

Ce qui est à remarquer dans cette dernière solution, c'est que «le savoir trouve d'abord sa légitimité en lui-même, et c'est lui qui peut dire ce qu'est l'Etat et ce qu'est la société », comme il en était déjà question dans *Principes de la Philosophie du Droit* de Hegel (p.58). (La philosophie spéculative a aussi à expliquer de nouveau ce qui revient à la famille, au père, à la mère, aux frères et aux soeurs en tant que des entités spéculatives prétendant à l'objectivité ou plus précisément à la « *moralité objective*» –*Sittlichkeit*-). Ainsi, le savoir émancipé en se libérant une fois des pouvoirs publics, se libère peut-être en même temps de son « référent». Ce savoir ne produit plus de la *connaissance positive de son référent*, qu'il s'agisse de la nature, de la famille, de la société, ou de l'Etat; bien plus, tout savoir positif devient suspect, naif, et peut-être maltraitant ou ne connaissant pas son « objet » contrairement à ses prétentions, et cela, en prenant une autre « tournure » -si l'on peut dire- irait peut-être jusqu'à cette déclaration, en reprenant la célèbre formule de Heidegger[9]: *la science ne pense pas encore.* C'est d'autant plus vrai s'il s'agit de celle de l'esprit, de la *psyché*, des

9 Heidegger, pourtant, encore dans la lignée de l'idéalisme allemand, ***substantialise*** de nouveau cette "unité" dans le "destin" du peuple allemand, appelé "peuple historico-spirituel" dans son fameux *Discours de Rectorat* (27 mai 1933). (cité par Lyotard, idem, p. 62. Il ajouterait à la "spéculation" (dont le lieu est l'Université) "le questionnement de l'être". La science s'ontologise. Le "peuple historico-spirituel" y apparaît aussi par son appartenance nationale, et non seulement par ses aspirations à sa propre émancipation.

objets temporels, de l'histoire, de l'art, ou de l'objet littéraire, de « l'objet discursif », etc., en s'y rapportant comme on se rapporte à la matière ou à un domaine d'objectivité. Et c'est sur ce fond critique peut-être que ces « savoirs » se groupent encore jusqu'à l'herméneutique de Gadamer sous ce nom de Geisteswissenschaften (les sciences de l'esprit) dans la tradition germanique, non seulement pour y chercher ses fondements et ses conditions de possibilités, mais pour s'y rapporter aussi comme on se rapporte à l'esprit pour s'y retrouver. Cette solution encore métaphysique (du fait qu'elle choisit l'esprit comme l'instance de légitimation), critiquée par elle-même, est aussi tentante, au sens où elle nous hante encore, au sens où le sens ou la crise du sens continue à nous hanter.

Ce bref aperçu sur l'héritage ou sur les multiples héritages (ou sur la multiplicité à l'intérieur du même héritage) éclaire déjà plusieurs nuances qui risquent d'être perdues de vue, et rappelle que la question reste ouverte. L'unité du sens hante encore les esprits. Et s'il s'agissait encore, derrière cette exigence d'unité de sens ou d'esprit, de la question de l'unité du « peuple » ou des peuples?.. Ou plus précisement, s'il y va de la crise encore, n'est-elle pas au fond celle qui existe dans ce qu'on pourrait appeller le « lien social », ou dans la communicabilité des vécus (et pourquoi pas des non-vécus), des expériences dans la pleine complexité des jeux de langage, d'une part des savants, d'autre part de ceux du langage quotidien –des langues dites naturelles? Ainsi la question semble-t-elle être résumée par les herméneuticiens. La question de l'unité ou des fondements des classiques peut bien nous renvoyer à cette question plus générale du « lien ». Mais ce lien doit être re-pensé aujourd'hui au-delà des termes du « social », du « vécu », ou de la « présence ».

Après avoir mis l'accent sur la question du « lien », ou plutôt sur le problème du passage de l'unité spéculative à la question du « lien », on peut essayer de re-évaluer l'héritage kantien et d'y opérer une série de déplacements conceptuels. La distinction médiévale, elle-même reprise par Kant, entre les « sciences adhérentes », (aujourd'hui, les sciences de l'utile) face aux « arts liberaux », peut-elle encore nous orienter, peut-elle avoir encore un sens? Ou bien celle qui est établie entre les jugements logiques déterminants et les jugements refléchissants, ceux-ci étant propres, non au domaine de l'objectivité, mais bien à celui de l'esthétique, et qui constituent un milieu pour un passage vers les jugements téléologiques dans sa *Critique de Faculté de Juger*. Ces notions

peuvent-elles se déplacer sans problème vers le domaine des sciences humaines? Y gagnerons-nous plus en perdant le « concept » ou la « connaissance objective de l'objet »?

Depuis ces débats qui ont secoué les deux derniers siècles, la difficulté d'établir les « objets » réciproques des Sciences Humaines et de définir leurs places véritables -respectives et légitimes- persiste encore. Un mixte bien connu, contaminations originelles, passage de niveaux, les sauts entre les différents « régimes de phrases », de légitimité, et le problème de leur traductibilité : D'où l'on peut conclure que ces sciences ne sont pas simplement « théoriques », mais participent à une praxis sociale, et par là aux rapports de forces, en passant par le langage, non seulement en tant que « lieu » de reproduction (reflexivité) de ces rapports, mais aussi en tant que lieu même de leur production, et en élargissant une pratique d'interprétation, le « cercle interprétatif » comme on dit, celui du lien social, lui-même toujours conflictuel...

Est-ce que les Sciences Humaines construisent d'elles-mêmes leurs « objets» ? La question est de l'ordre d'une autre question concomitante : Y a –t-il un « objet » qui serait là-devant, « propre » à ces disciplines, avant que ces sciences prennent leurs naissances, un objet qui les précéderait[10], tel qu'il y a une nature, pense-t-on généralement, ou plus précisement des astres, des galaxies, etc. avant que les sciences naturelles, ou l'astronomie se forment? Si nous anticipons la réponse, nous pouvons avancer que, même s'il y avait des astres avant que l'astronomie devînt une science exacte, ils seraient de tout autre ordre, sinon de toute autre « nature », alors même que nous pensions qu'il y a toujours eu une nature, une et seule. (Husserl insiste sur le caractère spirituel des sciences naturelles. Comme celles-ci sont issues du devéloppement des « sciences spirituelles », elles ne peuvent pas constituer par elles-mêmes le fondement d'une science de l'esprit plus générale. Selon Husserl, il s'agirait plutôt du contrair[11]). Ce qui serait valable pour la nature le serait à plus forte raison pour les « objets temporels », l'homme, la société, l'histoire, qui s'éclipsent du regard à mesure qu'ils se dévoilent en élargissant et en différant toujours leur sens.

---

10 La réponse de Foucault est négative. Cf. "La formation des objets", in A.S., p.58-67.
11 E.Husserl, "La Crise de l'humanité européenne et la philosophie", in *La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendantale*, p.351.

*

Est-ce que les « objets » des sciences humaines peuvent prétendre à *l'universalité objective*? S'il en était ainsi, elles ne seraient qu'à la place qu'occupent les sciences dites exactes.

Sinon sans construire leurs objets, même en évitant de les construire, devraient-elle se contenter de refléchir le sujet qui se refléchi à travers ses actes de conscience relatifs à divers sortes de jugements, ou de jeux de langage savants et quoditiens?

Peut-être ces sciences devraient-elles seulement être « *critique* », et non une « metaphysique » du socius, de la psyché, de l'anthropos, etc., comme A.Philonénko dans son introduction à la traduction de *La Critique de Faculté de Juger*, le dit justement pour le domaine d'art dont aucune métaphysique ne serait possible chez Kant, mais uniquement une critique[12]. Entendons-nous qu'on n'y peut tenir un discours de vérité qui aille valoir objectivement et universellement.[13]

Et d'où peut-être aujourd'hui la place a-topos *des déconstructions* qui ne légifèrent plus sur leurs objets, et n'élargissent plus notre « connaissance », mais multiplient et laissent se multiplier les conflits des interprétations, les apories...

Et même si les Sciences Humaines ne devaient pas produire de la « connaissance » objective des « choses », et si leurs prétentions devaient se limiter à une « *subjectivité reflexive* », il se trouverait encore une prétention à l'universalité, à la communicabilité par un jeu de penser qui consiste à *se mettre toujours à la place d'autrui*, en ouvrant de nouveau et sans cesse la question d'un *sensus communis* -ou de sens commun-, et persisterait, non seulement la question générale du « lien social », mais aussi celle du statut de ce « lien » et, le mettant en jeu, les questions de consensus et de dissensus; de rassemblement et de dispersion...

Devrait-on se limiter seulement à un acte *herméneutique*, à l'élargissement d'un cercle qui, seul, donnerait la légitimité des pratiques discursives, sans autre fondement que le lien social, le lien historique,

---

12 Vrin, 1989, p.7-16.

13 Philonenko résume très justement l'aventure de la troisième critique. Avec "Fichte, par son orientation objective, ce n'est plus seulement dans l'Esthétique, qui est toujours indifférente à l'existence de son objet, mais dans la *réalité humaine concrète et* objective que se meut la réflexion" (Introduction, in *Critique de la Faculté de Juger*, p.16). Avec Marx, et ultérieurement avec Lukacs et Goldmann, Kant subira des critiques du fait qu'il établit le problème de la communauté humaine seulement sur un plan esthétique. Le temps révolu, la "chose", le "discours de la vérité" ou la lutte sociale "effectivement réel" gagnera de plus en plus de terrain. La *fragilité* d'un domaine de réflexion ne serait ainsi plus respectée.

et une communicabilité à déchiffrer? Fallait-il seulement ne pas s'intéresser aux « choses » mais aux jeux -ou aux conflits, aux différends- du sens, aux enjeux qui s'y glissent, aux effets du sens des « objets» temporels, historiques, idéels?

Par exemple: de même que la « force de travail » (le « prolétariat ») ne serait pas un « concept *déterminé* de l'entendement » (au sens kantien), ni le réel en tant que tel, mais une Idée[14], -ou même seulement une Idée vague (*vaga*); de même, nous n'aurons ni une localité cérébrale, ni un concept determiné de l'Inconscient. Rappellons aussi le commentaire de Foucault sur le texte de Kant (*Was ist Aufklärung?*) : une révolution, par exemple, n'aurait sa valeur véritable de « signe » pour le progrès de l'humanité, ni par elle-même (comme un événement), ni à partir de ceux qui y participent activement par leur propre intéret (au delà de leur échec ou de leur réussite), mais par le simple effet fait sur la sensibilité de ses spectateurs[15]. Ici aussi, la conclusion paradoxale de Kant selon laquelle une « révolution ne constituerait pas un événement majeur » fait écho à ce qu'il dit du sublime dans sa troisième critique. A savoir, « la théorie du sublime » ne serait qu' « un simple appendice à l'analyse du jugement esthétique »[16]. Ce qui change les « manières de penser », ce qui élargit nos concepts, serait bien plus important que la chose ou l'événement même, mais paradoxalement ils pèsent moins, et en tant que « signes » *mineurs* peuvent être considérés comme négligeables face au déroulement *obtus* des choses.

Le fait que nous n'ayons pas le concept déterminé d'un fait, ne veut pas dire que nous ne le refléchissons pas. Ici notre approche doit être *sans concept*. Ou seulement à travers les concepts indéterminés de l'entendement qui prépare un *libre accord* entre les facultés, ainsi qu'une communication libre (elle-même non detérminée ou pré-detérminée par les protocoles de communications) entre les esprits...

Le donné x en Science Humaine –s'il y en a jamais eu avant quelque constitution- se donnant immediatement (sans être pour autant

14 Exemple donné par Lyotard, in "Judicieux dans le différend", in *La Faculté du Jugé*, Minuit, 1985.

15 M.Foucault, "Qu'est-ce que les Lumières?, in *Dits et écrits (1954-1988)*, vol. IV.

16 "Nous voyons par là que le concept du sublime de la nature est *bien moins important et riche en conséquences* que celui du beau dans la nature elle-même, mais seulement dans l'usage possible de ses intuitions, afin de rendre, en nous même, sensible une finalité tout à fait indépendante de la nature" (à savoir "une finalité supérieure"). *Critique de la Faculté de Juger*, §23, p.86, nous soulignons.

une « donnée immédiate de la conscience »), ne trouvant pas nécessairement le temps de devenir pleinement conscient, le thème, le sujet d'examen, etc., et l'acte de intuitionner étant encore semblable dans l'imagination du scientifique et chez quiconque (selon le niveau de l'attention; attitude naturelle; trop perceptible, donc brute, porteur du préjugé), le scientifique doit *se démarquer* par son intentionalité, par un acte désinteressé qui prend comme « objet », par une régression (la régression du sens vers l'origine), sa propre intentionalité dans une « synthèse continuelle ». C'est Husserl qui parlait de cette « synthèse continuelle » « en laquelle tous les acquis persistent dans leur valeur, forment tous une totalité, de telle sorte qu'en chaque présent l'acquis total est [...] prémisse totale pour les acquis de l'étape suivante »[17]. Il reste à savoir si cette synthèse est encore possible à une époque où la perte d'intuition dont parle Husserl est de plus en plus accentuée.

Rappellons ce que Sartre[18] disait dans sa critique des théories psychologiques: L'expérience dite scientifique, ici, n'apporterait aucune connaissance nouvelle, si ce n'est qu'une vérification (la solution positiviste du XIXème siècle) ou une falsification (la solution pragmatiste du XXème siècle) de l'hypothèse portée ou soumise à l'expérience. Ce n'est que l'hypothèse, ou l'intentionalité du chercheur, selon qu'il se réfère à telle ou telle école philosophique, qui se trouvera vérifiée ou falsifiée. Là aussi notre « attente » (donc une certaine subjectivité, voire celle de la collectivité, de l'époque, du temps historique) prédomine sur l'expérience proprement dite.

Le processus d'intentionalité étant donc déjà déterminant, dans la pratique scientifique, loin d'être libre ou spontané, se trouvera lui-même déjà déterminé par au moin deux principes, d'abord comme la marque d'appartenance du chercheur à la communauté scientifique, par le principe de *cohérence*, ou de non-contradiction, et ensuite par celui de *vérificabilité*. La pratique scientifique n'exige pas dans son principe l'originalité, mais elle est plutôt orientée vers la régularité et l'occurence, vers la recherche de la règle qui ferait l'unanimité, vers celle qui vaudrait en tant que loi. Même si cette pratique reste sur le plan de la description, le constaté, ce qui est décrit en tant que tel, doit, pour prétendre quelques vérités ou à l'universalité, passer par la réfutation

17 E.Husserl, « appendice III au paragraphe 9a, « l'origine de la géométrie » (trad.J.Derrida), in *La Crise des Sciences Européennes et la phénoménologie transcendantale* », p.405.
18 Cf.L'Imagination, PUF.

des récits concurrants de description, se livrer à un jeu polémique, voire à une bataille, étant acquis comme pour principe, qu'il ne peut pas y avoir deux explications qui soient simultanément valables (d'où l'apparition du genre dit *agonistique* auquel consacrent la meilleur partie de leur temps de travail nos chevaliers dans leurs conquêts de l'universalité). Et d'où aussi la nécessité d'un constant renouvellement, ne serait-ce qu'en apparence, selon lequel une visée scientifique ne doit resté ni dans l' « air du temps », c'est-à-dire dans un seul type d'explication tout en restant dans un *paradigme* dominant constitué (celui-ci constituant à son tour le principe d'appartenance à une communauté, mais reste irréfléchi en lui-même, tout étant partagé comme règle du jeu), ni dans le héritage inerte ou irréfléchie (ce qui serait de l'ordre l'opinon, de la coutume, etc.). Ainsi se forme un cercle ou une communauté, stable mais pas immobile, nécessitant lui-même une herméneutique, sinon un saut qui se relèverait au-dessus de lui, pour s'y refléchir, ou bien une simple *brisure*.

Les *apories* de « recherche » sont bien connues maintenant depuis au moins Menon et Protagoras...

Néanmoins, l'herméneutique ou la critique, sous ces nouvelles formes, doit essayer de briser ce *cercle vicieux*, du moins de le rendre conscient jusque dans toutes ses conséquences ou ses implications (le libéralisme économique toujours en voie d'expansion latérale étant un *analogon* du libéralisme de la pensée herméneutique), ce qui nécessite d'y faire un tour par un détour. Un tour qui nécessiterait la prise en considération de chacun et de toutes les altérités (*autrui* invité, et non seulement *mimé*, dans le discours pour que l'autre fasse irruption en brisant le cercle[19]). Ce qui requiert un frayage de l'horizon (des perspectives) qu'on entreprendrait simultanément avec un balayage du passé (de l'héritage).

De là la difficulté de la *synthèse*, ou de l'appropriation totale, du retour à soi de l'esprit. Ce qui sonne déjà comme un simple appendice à la théorie du sublime qui est elle-même un simple appendice. En effet, c'est déjà Kant qui parlait de cette difficulté de synthèse ou de compréhension:

---

19 Jacques Dèrrida, dans une discussion avec Gadamer, parle par exemple de la transgression de la notion même de contexte, ou tout au moins sa restructuration totale, du fait qu'on introduirait l'herméneutique psychanalytique dans l'herméneutique générale. Verstehen (comprendre autrui) herméneutique qui postule une "bonne volonté" dans la compréhension, et même un consensus qui existerait dans le dissensus volerait-il en éclat, avec les prémises de la psychanalyse? ("Bonne Volontés de Puissance, Une Réponse à Hans-Georg Gadamer", in *Dialogue and Deconstruction / The Gadamer-Derrida Encounter*, State University of New York Press, Albany, 1989, pp.52-57.

> « L'appréhension ne fait aucune difficulté, car elle peut se poursuivre à l'infini [comme nos disciplines de sciences humaines]; mais la compréhension devient toujours plus difficile à mesure que l'appréhension progresse et elle parvient vite à son maximum (...) lorsque l'appréhension en est arrivée au point où les représentations partielles de l'intuition des sens initialement saisies commencent déjà à s'évanouir dans l'imagination, tandis que celle-ci progresse dans l'appréhension des suivantes, elle perd d'un côté autant que ce qu'elle gagne de l'autre... »[20]

A quoi ressemblerait en effet à l'âge des nouvelles technologies et d'une accumulation croissante, qui paraît illimitée, des données de réflexion, une science qui ne serait plus capable de synthèse ni dans une universalité objective ni dans une subjectivité pure, vivante, où les sujets travailleraient dans une conscience de soi, « les uns *avec* les autres et les uns *pour* les autres »?

20 Kant, *Critique de Faculté de Juger*, §26, p.91, nous soulignons.

VIRTUAL AGORAS AS SPACES OF FLEXIBLE SOCIALIZATION: THE CASE OF INTERNET SITES BASED ON OVER-EXPOSURE OF THE SELF

*Ali ERGUR**

Introduction

The increasing use of high-technology products, particularly those concerning individual communication, reduces social experience to the terms of a constant reference to the virtual. We should also take into account the fact that the relation with scientifically conceived knowledge (Rose, 1992: 29) becomes crucial for realizing the self in a socially constructed sphere. The calibration of social action is gradually realized by a virtual experience that aims at shaping a series of strategies on identities in which any point of reference can persist. Instantaneity, precariousness and uncertainty characterize this new configuration of the social (Morin, 1962: 1991, 224), along with the destruction of a wide-ranging normative framework leading to an over-excitation of individual desires, which is itself allied to an ethical flexibility favoring a person's individual existence. The individual is now faced with a set of functions of surveillance with an inherent duality: s/he is surveyed and surveyor at the same time. This structural complementarity of surveillance is manifested in the actual techno-scientific world, not as a process of coercion but rather as an internalization that simulates itself as an attractive game. Functions of surveillance are diffused into the very logic of the system, becoming gradually more disguised. At the same time these quasi-ephemeral functions serve their users as sources of power and generators of identity and also as spaces of an egocentrism stimulated by a wide degradation of production. Virtual agoras are flourishing today as one of the most significant examples of these spaces.

Towards a late-modern sensuality

Stemming from an economy based on multiple virtual transactions which give rise to self-legitimacy through an *estheticization* of everyday life (Featherstone, 1996: 270), the new social experience stands in a tangential position in relation to phenomena of the world and to the conception of reality that derives from it. It is both *inside* and *outside* social reality: on the one

* Galatasaray University, Department of Sociology.

hand, it is conditioned by a strong desire for engagement with respect to what are usually pragmatic objectives to such an extent that individuals incline without hesitation to extreme conformity with a social logic composed of financial links (Mills, 1970: 220); on the other hand, it strives to prevent all possible transfer of responsibility in relation to others. However, in an economical context in which every agent is indebted to another (Haesler, 1995: 92) it is no longer possible to posit the self as isolated. Nevertheless, in spite of the incontestable weight of the dominant pragmatism imposed on postindustrial psyches, the teleological references of the individual are deflected away from production as a metaphor of being and towards modalities of consumption – a shift which gives rise to preconceived nostalgia (Robertson, 1991: 55) or to dissipation of meaning, Thoughts or any kind of intellectual products – considered as material commodities – are also easily and quickly absorbed into a vacuum of critical essence, leading to an absence of meaning to be filled by rhetorical treatment. Irony, mostly deprived of its critical capacity, plays a crucial role in this reconstruction of meaning that lacks a genuine process of contestation with respect to what it dissimulates (Lipovetsky, 1983: 157). It becomes the preferred instrument of a tangential psyche, so that the mental instability promotes a *frivolous experience*. The individuals integrated into such a social matrix, however, are characterized by the ambivalence in the form of the simultaneous unveiling of the normative framework and the lack of substitute for it – though they do not experiment a total breaking off with the social. (Lipovetsky, 1987: 328) As a consequence what is produced is either an illusory effect of social critique in the form of irony or an exhibition of intimacy through an uninhibited circulation of confidential knowledge (secrets, avowals). Such frivolous experience expands its own ethical limits insofar as it extends itself towards maximization of its own profit from an entirely pragmatic standpoint. Such a dissociation of the normative framework evokes a sublimation of the individual as the axis of her/his own ontological reference. In fact, this overemphasis on the deceptive uniqueness of the self takes place as a fundamental split of the psyche between proliferated hedonism and submission to new internalized forms of the labor market. (Lipovetsky, 1992: 179) Given that contemporary capitalism creates a personality depending intensively on its peers (Riesman, 1964: 45), the relation with the other will be ordered only by calculated motivations of the individual. Even so, this calculation does not correspond to a stable code of behavior, but rather to a general *spinelessness* of the character, since the latter is henceforth fashioned not according to the references of an adopted map of the world but according to the undulating circumstances of a stimulated utilitarianism. The post-industrial

age has rendered consistency of personality unnecessary and thereby made the preservation of a context of values dysfunctional, if not superfluous. The latter is accordingly replaced by an ethical flexibility greatly emphasizing a psychic versatility reconstructed in the social trajectory of the individual and guided largely by the extensive *commodification* of inter-human relationships. (Menzies, 1998: 92)

Virtual agoras as instances of surveillance

In the transition from a centralizing/industrial mode of organization to a decentralizing/postindustrial one capitalism modifies the existential circumstances of the operative model of the individual. "Life in the late capitalist era is a constant initiation rite. Everyone must show that he wholly identifies himself with the power which is belaboring him." (Adorno&Horkheimer, 1995: 153) Thus the individual is charged with the illusory force of its own destiny, while the constituents of life surrounding her/him are constantly degraded to the form of the bivalent role of surveyor/surveyed, adopted and played voluntarily by the individual. Although all forms of virtual experience procure a variety of satisfactions, those that most effectively evoke the inherent duality of the contemporary individual seem to be the communitarian relationships in cyberspace. Virtual communities answer both a need for sociality and for falsification as an exchange of identity-forming strategies. As a sphere of socialization a virtual community promotes both a solidarity that breaks with traditional differences (Graham, 2001: 145) and precariousness in human relationships.

Once founded a virtual community develops hierarchical tendencies similar to real life, whereas its stated purpose remains the search for a fluid expression of liberty. However, this perfectly disguised repressive structure of virtual communities seems to be internalized by the great majority of the members, who reproduce this structure and transfer it to their own individual action in the form of a *cyber-intimacy* which is sometimes haughty, satirical or aggressive, and sometimes reconciling, malleable or emotional. Subject to the fundamental ambivalence of the virtualized self this cyber-intimacy involves maintaining and encouraging a matrix of surveillance through a balance of indiscretion, transgression, private revelations, mutual violation of confidence and over-exhibition of the self. However, in the context of the virtual agora, this balance is affected at every moment by destabilizing features that remain evasive within individual virtual experience. In other words, cyber-intimacy functions as an instrument of sociality based on a structural lack of consistency and confidence within a negatively energized society. Cyber-intimacy also contributes to the institutionalization of the

process of surveillance through fragmentation that renders it indistinguishable as a total system and makes it appear rather as a privilege of individual control, with the unique individual places in a more or less divine role. Indeed, the rationale of fragmentation is inscribed in the very tolerance of the fragmented psyche. (Sennett, 1998: 62) Despite significant differences in the observed sites in relation to structure, organization, accessibility and objective, the same basic features described above – ambivalence of the self and duality of surveillance – are evident. One of these Internet sites (itiraf.com) is intended to collect confessions and make them accessible, while the other appears more closed and tends to ridicule everyday life (ekşisözlük – sour lexicon). The choice of these two sites – itiraf.com and ekşisözlük - was not random, for they are the basic sources of a variety of similar sites developed afterwards. Although these two examples seem to correspond to the two conceptual poles of our concern, they present themselves as dialectically correlated entities rather than as ideal types. In other words, exhibition and voyeurism exist mutually in these two sites, though in different forms and intensities.

www.itiraf.com:

Itiraf.com was created by Ersan Özer – a screenplay writer in the media – in 1999, with the aim of creating an innovative and popular site. According to Özer, an Internet site that included the private life stories of ordinary individuals could draw the attention of the general public. This site accepts members who want to confess under pseudonyms (nicknames or just 'nicks'), and two editors choose the best 20 confessions each day for the main page. The site currently contains more than 60,000 confessions in its archive. Members do not have the authority to erase their confessions or modify them, as is the case for ekşisözlük. More than 70,000 visitors per day and 400,000 per month visit the site. This number corresponds to a third of the Internet users in Turkey, which is significant and representative from both quantitative and qualitative points of view. Manifestly, the site adopts an entirely commercial objective, so that the selection of confessions to be displayed is motivated by commercial, and therefore seductive, concerns. Through confessions individuals find a means of expressing themselves and become socialized, with each member of the site knowing that more than 70,000 people visit every day.

Most members seem to be in the 24 to 35 age group and are usually from the middle classes. These members identify themselves principally by the personal problems that they reveal. It is possible to observe in the site all kinds of subjects, spread out over a large spectrum from familial or sexual problems to funny stories of childhood. Sometimes, members constitute ad

hoc alliances on certain hot issues. Although Ersan Özer explains the feeling of belonging by the wide-range populairty of the site, we observed a quiet little deeper sociological fact: In that virtual community, individuals explicitly share their most intimate and secret experiences. Meantime, they try to see, and to show, the ones to the others, the amusing or funny sides of these shameful stories. This mutual trans-confirmative act functions, in fact, as a cathartic process as well as an anxiety-lightning agency for those who suffer of the unbearable inner psychic weight of the specific personal experience. Transposed and publicly dissected, such a transfigured personal experience becomes a part of a game in the context of the virtual community, in which it is possible to confess all kind of social 'sin'. This is this very susceptibility to eventual public interventions that procure the basic feeling of belonging to that virtual entity, more intensive than the one for the society in which they are physically inserted.

itiraf.com is designed to include two main parts, one for avowels and the other for the 'platonic' lovers. In this second part ("I am platonic"), members address to persons they are in love with, while they care to not mention the name of their beloved one, but only describing her/him. A wide communicability is assured due to the possibility of intra-group exchange of personal or public messages from each member to the each other. It is not a infrequent to see members becoming friends or associates in the social life, even those who marry. Additionally, the site offers a possibility to write commentaries on avowels in exhibit. It would certainly not be too erroneous to pretend that such a virtual experience uses the very act of confessing as a kind of catalyst both for socialization and for communication, which insures the prevailing of a precarious equilibrium between pairs based on equal unveiling of the intimate.

Surveillance is applied in two principal ways in this site: firstly by members through confessions and comments on confessions, and secondly by the administration of the site for commercial purposes. This second type of surveillance is supported by on-line surveys, which include questions about monthly revenue, buying habits, the use of bankcards for Internet purchases, and the intensity of mobile phone use. The editor of the site declares that it is necessary to collect informations about members and their tendencies, to preserve popularity and quality of the site. Again, the pretexts for surveillance arise as commercial motifs. As for the control exercised by the members themselves, we can observe the existence of a horizontal surveillance functioning on a double sided undoing of the social presentation of the self, through divulgation and voyeurism, both destined to the self, itself and that of the other. Although commercial objectives maintain a certain weight for the use of surveillance, the need to socialize seems animate a dominant source of legitimacy.

Members share, through the exhibited selves, a milieu of affective social mutuality, while they comment on and even try to find out solutions for the problems of others. Individuals are curious about the tragedies of others; thus, they keep their individualized axes, while these confessions engender a kind of solidarity. But the voyeuristic side seems much more seducing and gratifying: On the one hand, individuals are constantly curious about the problems, or at least the inner world of others, evoking an affective closeness. But on the other, it is not so easy to pretend that apparent solidarity dissimulates, at least at a significant level, the individual character of the member as an infusing gaze. More the surveillance is interiorized by the individuals, more it becomes legitimate and normalized. Members are observed as they follow daily agendas and carry out everyday tasks. Even, the confessions have a tendency to announce the most popular and frequently observed problems. This is a double constraint, because more the surveillance becomes horizontal, due to technical improvement, more it acquires an invisible and indiscernible nature.(Marcuse , 1970: 34-35)

www.sozluk.sourtimes.org:

Ekşisözlük was created by a young computer engineer, Sedat Kapanoğlu (pseudonym: ssg), and was launched on 14 February 1999, in the form of an interactive entertainment site. It includes nearly 920,000 titles and 4,365,000 definitions ("entrie"), around 29,800 members and 300,000 daily visitors, as well as 841 "spies" and 7 moderators. Indeed, it seems that free virtual circulation creates more restrictions than it removes. (Wolton, 2000: 110)

Every member can write a definition or give an example about any kind of subject and s/he also has the right to create concepts with examples or definitions. Before becoming a member (or "author") individuals pass throughout a system of *selection* by the moderators, involving the observation of at least ten entries by the candidate.

Members are mostly young people between the ages of 18 and 30, with middle or higher income level, usually living in urban areas, and are not only aware of technological innovations but also have access to them. In the case of ekşisözlük identity signifiers are less in evidence because the site itself represents a thorough ideological disorientation of the generation socialized over the last two decades. A wide-range criticality towards the coercive aspects of the everyday life, arises as a dominant theme of the site. Consequently, a subsequent demand for the not sufficiently defined liberties implodes in form of an intense discourse marked out with irony, or ridiculing, often satirical. In fact, this too much caricaturing attitude causes the emergence of a widely shared sterile psyche of distant posture towards the

essence of the critically deformed events, facts, persons, traditions, common practices, etc., which, in turn, sets out a general depoliticization, if not indifference. It would be probably not a too much exaggerated to argue that such an underlining axis of critical attitude functions as a covering common discourse on varied substantially depoliticized facts that promotes an identity of non-identity. Nevertheless, though ekşisözlük presents a highly heterogeneous appearance, it can mobilize a strong sensibility for an ad hoc solidarity when it comes to campaigns of social, cultural or medical aids.

It is also possible, in the case of this site, to notice that the members are carrying out surveillance by constantly watching others members or the private lives of the most famous authors. This surveillance is executed under the pretext of entertainment or motivated through rumor, although in actual fact most members are aware that they observe others and are observed by them. As is the case for most virtual communities, ekşisözlük has a predetermined format and rules (Lévy, 1997: 300) assuring the continuity of a structural framework and establishing relations of power. Ekşisözlük comprises a great number of adherents and this makes it impossible for the four editors to control all the entries written by the authors. Thus, in order to prevent any eventual misuse or subversion of the general format, some members become spies. Entries considered as fallacious or as violating the format of the site are systematically deleted. It is also strictly forbidden to insult another author. The moderator-in-chief emphasizes himself that the prominent method used to establish control over the site is namely "fascism". Another remarkable characteristic of ekşisözlük is its use of a specific language, created and initiated mostly by the famous authors or the moderators. Usually, an expression, mostly funny, becomes popular between members, when it is launched by these accredited personae of the community, say opinion leaders. These are, in the majority of the cases, some linguistic games, intra-linguistic deformations or hybridizations, of which the final objective is to emphasize the ironic style against the illogical, absurd, incongruent entries, but meanwhile, those implicitly in contradiction with the language and the ideological context of the dominant class structure.

Conclusion

The nature of virtual experience realizes itself in terms of signifiers without any universal justifying appeal. Once described as such the virtual experience deriving from it is just based on self-proclaimed legitimacy and on a logic of exchange between fallacious facades of floating personalities, which finally end up by converting, at least partially, social reality into a continuous simulation. The kind of experience fashioned in such context evokes

the sense of a game whereby individuals have the impression of controlling others. Virtual agoras accomplish the very function of reproduction for this purpose: every individual, every communicational unit, becomes an instance of surveillance vis-à-vis the others. Such a transformation of social experience deeply affects the ontological integrity of the individual, depriving her/him of most of the abilities that constitute existential autonomy and dissociating the constituents of her/his subjectivity. Nevertheless, the individualized game of surveillance evokes an experience of dissimulation for the disoriented subject. Such socialization by virtual experience accomplishes a double role: on the one hand, it helps to multiply new modes of socialization and to shape from it a new conception of public space by converting every individual/terminal into a motivated potential surveyor; on the other hand, it encourages, in the form of hyper-fluid and mostly rhetorical social identities, an extreme exhibitionism, not primarily in a bodily sense (through multimedia functions), but rather psychologically. This is the spirit of the self that is breaking up through a diffusion of its own image. The very opening of individual privacy to public space becomes a strategy of presentation of the self, even if this is not a virtue in itself. Moreover, exploration of the intimacy of the others allows the individual both to satisfy the need for socialization where conventional routes are gradually more obstructed and to rediscover herself/himself through or in the image of the other. Given such a production of social identity, it is unsurprising that both critical capacities and intellectual originality become degraded, with the latter appearing though an entirely ironic discourse within genuine conceptually content. Consequently, the virtual world becomes the milieu *par excellence* of ideological disorientation, which is disguised behind scintillating carnivalesque scenery.

REFERENCES

ADORNO, Theodor W. & Max HORKHEIMER (1995). *Dialectic of Enlightenment* ["The Culture Industry"], Verso, London, New York

FEATHERSTONE, Mike. 1996. "Postmodernism and aestheticization of everyday life", in S. Lash et al. (eds.), *Modernity and Identity*, Blackwell, Oxford, p. 265-290

GRAHAM, Gordon. 2001. *The Internet. A Philosophical Inquiry*, Routledge, London

HAESLER, Aldo J. 1995. *Sociologie de l'argent et postmodernité*, Librairie Droz, Geneva

LÉVY, Pierre. 1997. *Cyberculture*, Éditions Odile Jacob, Paris

LIPOVETSKY, Gilles. 1983. *L'Ère du Vide. Essais sur l'Individualisme contemporain*, Gallimard, Paris

LIPOVETSKY, Gilles. 1987. *L'Empire de l'Éphémère. La mode et son destin dans les sociétés modernes*, Gallimard, Paris

LIPOVETSKY, Gilles. 1992. *Le Crépuscule du Devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Gallimard, Paris

MARCUSE, Herbert. 1970. *L'homme unidimensionnel.* Éditions de Minuit, Paris

MENZIES, Heather. 1998. "Challenging Capitalism in Cyberspace", in R.W.McChesney et al. (eds.), *Capitalism and the Information Age*, Monthly Review Press, New York, p. 87-98

MILLS, Charles Wright. 1970. *Les Cols Blancs.* François Maspero, Paris

MORIN, Edgar. 1962:1991. *L'Esprit du Temps*, Grasset, Paris

RIESMAN, David. 1964. *La Foule Solitaire*, Arthaud, Paris

ROBERTSON, Roland. 1991. "After Nostalgia?", in B. S. Turner (ed.), *Theories of Modernity and Postmodernity*, Sage, London, p. 45-61

ROBERTSON, Roland. 1997. "Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity", in M. Featherstone et al. (dir.), *Global Modernities*, Sage, London, p. 25-44

ROSE, Margaret A. 1992. *The post-modern and the post-industrial,* Cambridge University Press, Cambridge

SENNETT, Richard. 1998. *The Corrosion of Character*, W.W.Norton&Company, New York

WOLTON, Dominique. *2000. Internet, et après?* Flammarion, Paris

Representations of France and Turkey among young people descended from Turkish immigrant families [1]

*Verda IRTIS**

The Turkish population in Europe and the methodology employed [2]

Turkish nationals today constitute an important population group in Europe, with a population estimated at three and a half million (including clandestine and asylum seeking migrants). Starting in 1957 with Germany, emigration from Turkey to Europe accelerated after bilateral agreements between Turkey and the Federal Republic of Germany in 1961, followed by the Netherlands, Belgium and Austria in 1964, France in 1965 (reviewed in 1969) and Sweden in 1967. These countries are the major destinations in Europe for the emigrant population from Turkey. In the initial stages of emigration Turkish migrants were demographically highly homogenous (mainly young men). This composition began to change essentially after the mid-seventies, following decisions to stop immigration taken separately but more or less at the same time by the majority of the countries mentioned above and the law of family reunification in 1974. Family reunification played an important role in balancing the population in terms of sex and age. Moreover, it highlights the settling in of these migrants in the host countries, which violates in a way their attributed status of temporary work force. The political and economic instability in the home country on the one hand and the military confrontation of the Turkish Army with the PKK in the south-east of Turkey on the other hand, also contributed to structural changes. Thus, from the beginning of the second half of the 1980's, Kurdish migration increased.

* Galatasaray University, Department of Sociology

1 This text is adapted from certain sections of a joint paper on the same subject: V. Irtis, 'Les jeunes issus de l'immigration de Turquie en France. Etat des lieux, analyse et perspectives', (Paris: L'Harmattan, 2003, pp.226-244, 270-278). The original paper was presented at the Conference Integration of Immigrants from Turkey in Belgium, Denmark, France and Sweden held in Istanbul, March 26-27, 2004.

2 Source: V. Irtis, 'Reflections on the French way of handling diversity and the representations of France among young people descending from the Turkish immigrant families', draft working paper for the Symposium Youth Research between Tradition and Innovation : Stock-taking and Perspectives after four Decades organised by the German Youth Institute (DJI), 23-24 June, 2003, Katholische Akademie, Berlin.

Today migrants coming from Turkey to Europe constitute a heterogeneous group in terms of ethnicity (Kurds, Turks, Chaldeans), religion (Sunni, Alevi) and language (numerous variants of Turkish language as well as Kurmanji, Sorani and Zazaï languages spoken by Kurds). These ethnic and confessional differences are also reflected in different forms of political parties, associations or confraternities in the context of immigration. These formations have different effects, not only within the organization of Turkish communities in the respective host countries but also in the home country.

France constitutes the second major destination for migrants coming from Turkey, with a population of about four hundred thousand. Compared to the very first arrivals in the Federal Republic of Germany, France is characterized rather by immigration originating from rural areas and involved semi-skilled or unskilled workers from the beginning. Central Anatolia, where there is a high level of agricultural activity, constitutes the first region of departure, followed by the eastern, southeastern and Black Sea regions. The western parts, such as the Aegean and Marmara regions, are less represented. According to the breakdown of the immigrant population by age, persons under 25 years old represent slightly more than half of the current population. Thus, it is a young population compared to that of the host country. The most important regions for the migrants coming from Turkey to settle in France are Ile-de-France, Rhône-Alpes, Alsace, Lorraine and Centre. Turkish migrants are ranked seventh in number just after the Tunisian nationals. Besides industry, textile and construction work as classical sectors of employment for Turkish migrants, an increase of individual entrepreneurs is noticeable, in other words, the expansion of an ethnically-based business. The investment of migrants living in Germany plays an important role for those living in France by supplying a large amount of commercial products. The total level of investment by Turkish companies in the European Union was 80,600 in 2000 (54,300 in 1995), with 419,000 employees (212,000 in 1995). The total value of investment is estimated at 17,4 billion DM [3].

The empirical data on which this paper is based is derived from the results of a survey conducted among 125 young people from Turkish immigrant families living in the region of Ile-de-France. From the 125 target respondents, 115 youngsters filled out the questionnaire and 10 were interviewed between May 2000 and March 2001. All the young people who participated in the research were born between 1975 and 1985. In other words, they were 15 to 24 years old at the time of the survey. The total number of young people in this age group was estimated to be 65,000 for the whole France and slightly more than 10,000 for Ile-de-France. Conforming to the

3 Source: Centre for Studies on Turkey, Essen 2001.

global characteristics of the population originating from Turkey in France, females represent 47% and males 53% of the sample. More than half of the young people were born in France and a majority of them were students. Coming mostly from the regions of central Anatolia and the Black Sea, 78% of their parents had been living in France for more than 15 years.

The semi-structured interviews that we conducted with 5 females and 5 males aimed to complete and deepen some aspects of the information that we had obtained through the questionnaire. We were mainly focused on their relational universe, which we tried to understand through their relations within the family, their friendships, relations with the other sex, marriage practices and their relationship with the country of origin and the country of immigration of their parents. It is this last theme that we would like to elaborate on in the current paper.

Links with Turkey

The results of the survey showed that the population is divided into three groups according to the nature of the links with the country of origin. The first group consists of those young people who have regular and lively contact with their family and friends in Turkey. These are the people whose parents had been in France for less than five years. The second group, composed of young people who have regular but less frequent contact with their family and friends in Turkey, is made up of those whose family had been in France for an intermediate duration of between five to ten years. The last group consists of people who have no contact with friends and a very limited contact with their family in Turkey and whose parents had been living in the host country for more than fifteen years. Moreover, these young people go to Turkey very rarely: once every two to three years. In a sense, the intensity of the links with the country of origin decreases as the time spent in the 'host' country increases. The majority of the young return to Turkey once a year or every two years. These visits take place generally during summer time. Parents rarely travel in France or in countries other than Turkey, which indicates their attachment to the country of origin.

The responses obtained during the interviews for the question "What do Turkey and France represent for you?" provided the following subthemes: the plan of return, the image of Turkey and Turkish people, the image Turkey has for them, the perception of France and the French and the image that they attribute to themselves in France.

Concerning the plan to return th ae young people have different tendencies: first of all, at least half of them do not absolutely think to settle in Turkey. Some of them say that they wish to live partly in Turkey on condition that they have work allowing them to live in both countries. Some of them want to live in Turkey for a while with a mid-term plan (such as having an internship corresponding to their area of study). This choice highlights mainly two points: on the one hand, it shows their desire to include Turkey in their professional plans, since, especially through its socio-economically important cities like Istanbul[4], Ankara and Izmir, the country of origin is perceived as having high potential. On the other hand, it demonstrates their wish to know more about Turkey, since they think that what they see and what they experience during the holidays does not reflect the realities of the country. It is essentially in this group that we met young people who were paying much more attention to speaking Turkish correctly and without any accent as a sign of their future integration into the society.

Another group is composed of the young people who prefer to spend their life in Turkey. In this group three different behaviors are observed: those who are determined and who prepare themselves for the departure in a very organized manner; those who wish only to return internally and sentimentally and without any accurate project; and those who would like to move to Turkey providing that they first make money in France. For this latter group, returning to Turkey without having attained a high standard of living in the host country – that is, without being successful – will represent a defeat in the eyes of the others. These two last attitudes are in continuity with the one that is identified by the parents. Thus, concerning the return project we notice two principal models: one belonging to members of the second generation for whom knowledge and qualifications constitute the basic capital, and another in continuity with that of the parents. In a sense, the plan of the parents, which consists of accumulating the necessary amount of money and returning to the village or town of origin, seems to take on another significance for the young. At least for some of these young people, success does not only merely mean having good economic conditions. It also means possessing knowledge and diplomas in order "to make up part of modern Turkey".

As one young person indicates, France constitutes for some of them the 'homeland'. This young man said that he would firstly like to study in an English-speaking country before 'expatriating' to Turkey. Another case is provided by the example of a young woman who would like to operate with-

4 We should underline the fact that Istanbul occupies an important place in the imagination of these young people, particularly for those who envisage living in the country of origin. We observed a high degree of admiration of and enthusiasm for this city. These feelings were present even among those who had never been to Istanbul.

in a profession, which "could permit me to combine not only Turkey and France, but also other countries at an international level".

Images of Turkey and the Turks

Perceptions can be grouped into two domains: economic and social. Concerning the first domain young people have rather an unfavorable image of Turkey. Their perceptions are mostly affected by the social and economic inequalities between different segments of the population, which seem to them unbearable.

Concerning human relations they have rather positive images. For some of them we can talk about an overvaluation of the 'quality' of the relations among individuals. They say that they are essentially touched by the warmth of the people and by the soft atmosphere of the country. For these young people, Turkey very often means holidays, family, sun, roots, etc. They also "feel something immaterial, which does not exist really", as it was expressed by one of the young people:

> *(...) When we come back to France, it is as though nothing has happened. Turkey is like a dream for me. We go there once every two years. Even after we stay there more than two months, when I am back here, I often have the impression to have seen nothing. I visit my grand parents for instance, which is a very highly emotional occasion for me. But since I have been away from them for several months, they are like phantoms for me. This is a very strange feeling... (female, 15 years old).*

Even if some of the young people have some 'linguistic difficulties' or attest "not being able to establish long friendships", they are almost all the time 'satisfied' by their visit in Turkey:

> *Even if Side is a nice place, I often stay at home, otherwise I swim. I talk most of the time with the people in the market place. In other words, I discuss with people that I come across on the street. My friends are these people and maybe I will never see them again in my life. But it gives me huge pleasure. And I do not feel the necessity to search for friends or to make efforts to open myself in order to have friends (female, 23 years old).*

The image Turkey has about them

Young people are very concerned with the representations that people have about them in the country of origin. They feel that they are often looked at with curiosity, which reminds them that they are not like Turks. They do not appreciate such a situation that makes them feel they are viewed as 'strangers'. The majority of them avoid any conversation that may reveal they come from France or Paris, in order not to give the impression that they consider themselves in some ways superior.

> *For instance I make a mistake when I speak Turkish. It is in this way that people recognize I come from elsewhere. They often ask me why I did not tell them this before. Personally, I do not like this... I do not like to give the impression that I reveal myself. There are people who say from the very beginning that they come from Germany or France. We are not concerned with whether someone comes from another country. By revealing myself, I have the impression of despising those who are in Turkey. At any rate, there are Turks who have better qualities compared to those living in Europe (female, 24 years old).*

> *One day, while I was walking in Karşıyaka, a woman asked me where I had bought my shoes. She said me that she had never seen this model in Turkey. I could not tell her that I had found them in Paris. I did not want to say it... (female, 21 years old).*

Almost all the young people have the feeling of being seen and treated as French in Turkey. They think that they have rather a positive image compared to Turkish youth living in Germany. However, some of them 'suffer' from their parents' image:

> *Relatives say that we are European and they want us to do everything for them. My father has taken all the responsibility of kinship on his shoulders for many years. They think that we earn money very easily here. I find this situation very sad. We tried to explain to them how it works here. But, they do not want to understand. They say that we have a house, cars, so that we are rich... Turkey is so different from France that they are not able to grasp the difference (female, 17 years old).*

Negative aspects

These are mainly centered on discriminatory behaviors concerning different domains of social life:

> *We select too strictly the students for the best high schools. And we do not give the same chance to people living in the suburbs. (...) I had a friend who is a native of Algeria. He was a candidate, along with another French student, for Charlemagne High School. The first person had the best scores, but finally it was the French person who was admitted. His parents had important means. It is the same in the universities. They do not give an equal chance to foreigners or poor families. There are student grants, etc. But for the foreigners, there is always less opportunity (female, 17 years old).*
>
> *I know somebody who did not find a work. Once he obtained his card, he found a job immediately after (male, 22 years old).*
>
> *How can I explain ... You should be in Nanterre [a suburb situated in the northwest of Paris] in order to understand. Anyway, I never tell my parents about my problems in Nanterre. There is always control. You are controlled as soon as you leave home. There are always cops. There is a tension that we feel very much. It is not like in Paris. (male, 18 years old).*
>
> *(...) France does not have too much future. This country is getting older and the number of French people decreasing. Even for the job opportunities. It will always remain great and popular thanks to tourism. But economically it will lag behind. It is difficult to live here because it is a very monotonous country. You can say that it is the same for every place, and that's life, but I really find the life here very monotonous (female, 15 years old).*

Positive aspects

The most recurrent aspects are the 'easiness' of daily life as a result of various social security benefits as well as the 'homogeneity of the society':

> *If I understood well, you should have a lot of money in order to live normally in Turkey. I mean the social security system, etc. is very different from here. In France, we are well organized (female, 23 years old).*

> *(...) the order. I appreciate it so much. They are very much developed in administration (female, 21 years old).*

> *What I like in France politically and socially is that we help single-parent families as well as women who are divorced or who lost their husbands and have children... Women in these situations have many more difficulties in Turkey. I also appreciate the fact that we protect unemployed people. All these do not exist in Turkey. I know some Turkish women here who are divorced and who continue to live as before with their children without feeling too great a difference. They integrate themselves well. They have friends who support them. This is great (female, 17 years old).*

> *Here, the majority of families are receiving the state's aid to live by (female, 21 years old).*

We can also give the following examples, which highlight the psychological benefits rather than the socioeconomic ones:

> *I am also very interested in what goes on in Turkey. But I am in a better situation here. I have my plans for France and I see my [future] children growing up here. France is an opportunity; it is a very big opportunity. I say to myself that France allows me to do certain things; this is an opportunity. In Turkey, I would not have this critical thinking (male, 24 years old).*

> *France is a country like another. But I know that I could not live in Germany, because people are very much against Turks there. Here I feel myself integrated (female, 17 years old).*

As a whole, France presents to these adolescents a double face: a country whose social organization is much more egalitarian than that of the country of origin and a country where social exclusion and discrimination continue to exist.

Images of the French

We should point out that young people have more favorable opinions about France than of the French! When we analyze their discourse we notice in the first place that Turkish youth have an image of the French that is more negative than the image they have of the country. Mostly they see the French as 'not so humanistic' and as showing 'less solidarity'. They think that the French look at them 'oddly' in the villages and they 'look scornfully' at them in big cities. Most of them use words like 'coldness', 'fear' (in the sense of having fear of the other or in the sense of prudence) as well as 'indifference, 'egoistic', 'individualist' when they express themselves about French people. For the majority of the young, France represents a kind of loneliness where 'human contact' is considerably lacking. Here are some testimonies:

> *Once, just outside the university a boy fell down from his motorcycle. Later on we understood that there was no serious problem, but in the meantime nobody helped him. In Turkey, it is the opposite (female, 21 years old).*
>
> *(...) But at the level of human rights, it is not what we heard when we were very young (male, 24 years old).*

The image they attribute to themselves

The majority of the young people think that the French have a rather negative image of the population originating from Turkey. Nevertheless, they think that this image becomes less negative when it is compared to that of young people coming from the Maghreb and from other African countries.

For the interviewed persons the image of their community is constructed around stereotypes, such as men having moustaches who meet in cafés 'at least every Sunday', veiled women, people who live in the HLM (public sector housing) and speak bad French. For some of them the satellite dish[5] has become a sign of non-integration into French society. We should note that the images that they attribute to themselves are essentially a reproduction of the images circulating in the media. We should also underline the fact that the young people who express such ideas about their community exclude themselves directly or indirectly:

5 . V. Irtis, 'La télévision par satellite: usages des migrants originaires de Turquie en Ile-de-France', VEI (Ville-Ecole-Intégration) Enjeux, no. 133, June 2003.

The French people who know my family say that 'it is a modern family'. I mean these people do not believe that we are Turks (female, 24 years old).

In general, they do not think that I am Turkish. I look very French. You can laugh, but when I go to the Turkish Consulate, they ask me 'what are you doing here? (female, 21 years old).

What is observed through their experience is a 'self-consciousness' of their situation due 'to being a child of an immigrant' and their 'desire' to feel themselves 'valued'. Their self-image as a member of a community is 'depreciated' as a result of the grotesques images of themselves that they receive from French society;[6] and it is this society that constitutes one of the few informational sources for many of these young people who were born in France and who know Turkey only from their summer holidays and television channels.

Conclusion

In sociology, the notion of collective representations was proposed and developed first by Emile Durkheim at the end of the 19th century. He conceived society not as a system formed by individuals, but as a system formed by individuals' associations representing another reality with its proper characteristics relating to integrated individuals' projection of social reality. Durkheim's goal was to emphasize the primacy of the social vis-à-vis the individual. He thought that a socialized individual would not feel, think and act in the same way if he was living in isolation. In this sense, "collective consciousness as a characteristic of the group imposes manners of thinking and acting, materializes itself in social institutions through social, moral and religious rules, and endures beyond the generations. Thus, the collective refers to the notion of external constraint that imposes itself on individuals. It is through this process that the group strengthens itself and becomes more influential than the individuals who compose it"[7].

In the nineteen-sixties, S. Moscovici reintroduced the notion into social psychology: "the social does not impose itself on individuals by constraint; it elaborates itself individually, though it is shared by the others. Therefore, it is not external to them since they contribute to its elaboration. The social conceives itself in symbolic interactions: the individuals construct it through their

6 Only one person mentioned positive characteristics: "There are many people who find that the Turks nice and very warm. I often hear this kind of thing" (male, 18 years old).

7 M. Doraï, 'Les représentations sociales de l'Union Européenne chez deux groupes d'étudiants français et maghrébins', in: C. Sabatier, H. Malewska, F. Tanon, Identité, Acculturation et Altérité, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 165.

interactions and exchange. In this perspective, representations are not collective but social. This means that there is no separation between the external and internal universe of an individual or a group. In other words, the subject and the object are not fundamentally distinct from one another"[8]. Subsequently, there is no objective reality but rather a reality represented by the individual or the group, which depends on a social, historical and ideological context. If we accept the idea that this represented reality functions as a system of interpretations of reality-guiding attitudes and social practices as well as actions, then reflecting upon the representations of the young people interviewed becomes worthwhile in the sense that they inform us not only of their present state, but can also tell us about their future.

Why do some of the young people in the context of immigration evaluate their position 'more negatively' than others that live in the same context? Such a question brings us to the issue of identity (strategies), which would be the topic of another paper. However, if we define identity strategies as "procedures applied (in a conscious or unconscious manner) by an actor (individual or collective) in order to attain one or several objectives (defined explicitly or implicitly) [and which are] elaborated according to different determinants (socio-historical, cultural, psychological) of the situation"[9], we can at least point out that one of the essential functions of these strategies for the individual is the recognition of his existence in society. When difference and singularity are threatened, as it is in the case of immigration, we essentially observe the following objectives set up by the actors: differentiation, social visibility and individuation. Differentiation should be understood as "a set of phenomena by which individuals move toward new behaviors, new spaces of life and invent new forms of being and acting with others"[10].

The absence of the attribution of positive adjectives by the host country could also be due to discrimination. In a study on the social representation of North African population groups, the French attributed to themselves nine positively (friendly, nice, lively, free, romantic, open-minded, etc.) and three negatively valued social adjectives (racist, boastful and chauvinistic), whereas they attributed only three negative adjectives (violent, aggressive and poor) to people coming from the Maghreb. According to the authors of the study, "negative stereotype, in other words prejudice, is the consequence of the absence of consensus among the subjects on the positive features: every subject provided positive qualities and failings for North Africans, but,

8 Ibid., p.165-6.
9 E. M. Lipiansky, I. Taboada-Leonetti, A. Wasquez, in: C. Camilleri, J. Kastersztein, E. M. Lipiansky et al., Stratégies Identitaires, Paris, PUF, 1990, p.24.
10 G. Lemaine, cited by J. Kasterstein, ibid., p.37.

if there was relative agreement on the faults, there was no consent on the positive characteristics"[11].

As a whole, we observe that the task of young people descended from immigrant families seems more laborious as a consequence of their double belonging, which demands from them a twin strategy of differentiation: one with regard to members of the culture of origin and a second to those of the culture of the host country.

Nevertheless, even if these young people show similar characteristics and have common problems in the respective host countries, they do not constitute a homogenous group. Factors like ethnicity, religion, geographic origins, motives, date and age of emigration, sex, as well as the country of arrival, influence and create differences in their socialization. Thus, more knowledge about these young people – seen as lost by the country of origin (though their images in the public sphere have started changing with the success of young writers, film-makers, musicians, etc.) and described as 'between two stools' or as making up part of a 'suspended culture' – is necessary to avoid any hasty conclusion.

What is constant today as a social fact in all immigration countries is that those who are more subject to socio-economic problems and those who are more stigmatized compared to the other segments of society remain the immigrant. But this fact should not make us underestimate the role of the individual or collective investments of the young in the different domains of social, economic, political and cultural life as a way of dealing consciously or unconsciously with negative stereotypes. As the example of the associations founded by the young or in which they are actively engaged shows, these actions not only provide mutual help and support, but also make the pluralistic composition of French society visible. This may in turn modify the nature of relations between the different groups as well as the way in which the issues relating to discrimination and citizenship are treated not only in the host country but also in the country of origin.

11 M. F. Lacassagne, E. Salés-Wuillemin, P. Castel, in: C. Sabatier, H. Malewska, F. Tanon, op. cit., pp.160-1.

J. Barou, "Identité, immigration, intégration" in: *Recherche Sociale*, July - September 1998, no. 147, pp. 32-43.
S. Castles, A. Davidson, *Citizenship and migration. Globalization and the politics of belonging*, London: Macmillan, 2000
P. Dewitte, *Immigration et intégration, l'état des savoirs*, Paris : La Découverte, 1999
C. Dubar, "Usages sociaux et sociologiques de la notion d'identité", *Recherche sociale*, July –Septembre 1999, pp.7-13.
R. G. Fox (ed.), *Recapturing anthropology. Working in the present*, Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press, 2002.
E. Goffman, Stigmate. *Les usages sociaux des handicaps*, Paris: Les Editions de Minuit, 1975
A. Jund, P. Dumont, S. de Tapia, (eds.), *Enjeux de l'immigration turque en Europe. Les Turcs en France et en Europe*, Paris: L'Harmattan, 1995
A. Kaya, F. Kentel, *Euro-Turkler. Türkiye ile Avrupa Birligi arasında köprü mu, engel mi ?*, Istanbul: Istanbul Bilgi Universitesi, 2005
A. Kaya, *Berlin'deki küçük Istanbul. Diasporada kimlik oluşumu*, Istanbul : Büke, 2002
A. Manço, *Intégration et Identités. Stratégies et positions des jeunes issus de l'immigration*, Bruxelles: DeBoeck Université, 1999
P. Moliner, *Images et représentations sociales, De la théorie des représentations à l'étude des images sociales*, Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble, 1996
N. Roussiau, C. Bonardi, *Les représentations sociales. Etats des lieux et perspectives*, Sprimont: Mardaga, 2001
R. Sennett, Respect. *De la dignité de l'homme dans un monde de l'inégalité*, Paris : Albin Michel, 2003
G. Vassaf, *Daha sesimizi duyurmadık*, Istanbul : Istanbul Bilgi Üniversitesi, 2002

'Architectural Death Cult' Faces The 'World'

*Sezgi DURGUN**

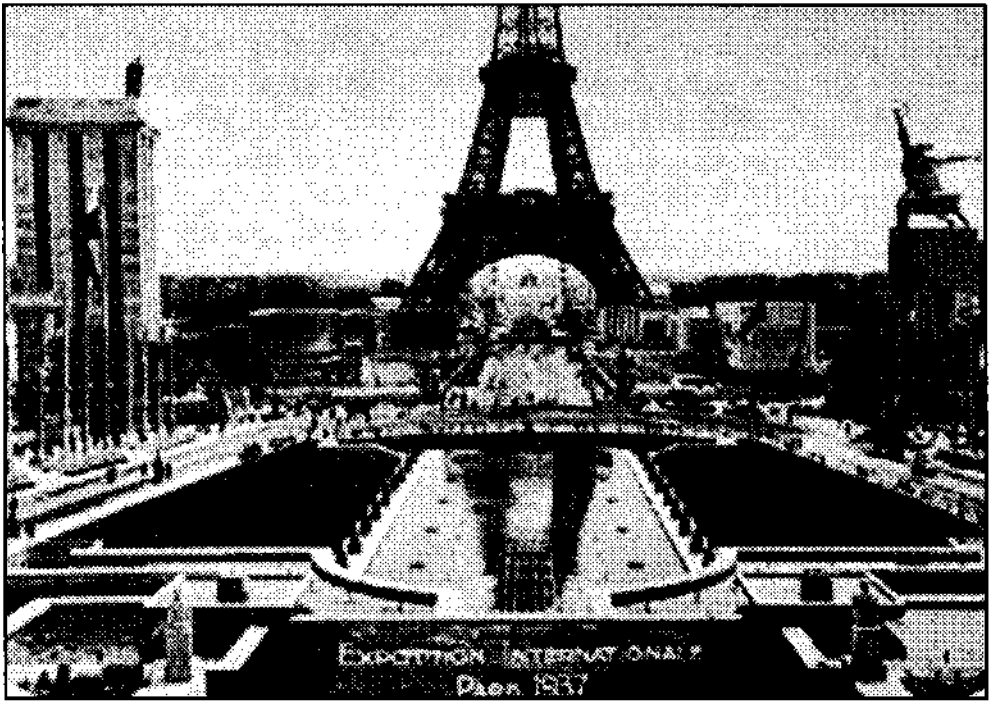

Figure 1: German pavilion facing the Soviet pavilion at Paris Expo 1937[1]

Introduction

It is a particular attraction of world fairs that they forge a temporary centre of world civilization, and amass the products of the world in a curbed space as if it is a representation on its own. Undoubtedly the sense and meaning of the world fair relies on the power of the image. The objects of display are to be organized in a way that *miniature* elements stand for the totality of cultural production. Therefore world fairs are lc ided fields of study for rethinking about the subject and object of display. Lxploring the ways in which nations represent themselves on the global stage would inevitably involve discussion regarding the political significance of universal gathering, pres-

*Ph. D. candidate, Marmara University, Department of Political Science and International Relations.

1 For the image above I refer to http://expomuseum.com/193?/ and for the image regarding the German and Soviet pavilion in this paper I refer to http://www.pb toart.plus.com/expos/paris371.htm

tige and competition. How each country designs its own pavilion and how it relates itself to the whole body of other pavilions provides a solid ground for framing the discussion about politics and the aesthetics of representation.

The very idea of "world fair" is significant in the sense that it transforms the whole arena of exhibition into a complex set of exchanges. This is also the area where various spheres of political life, propaganda, trade and diplomacy intersect; it is the socio-political space where aesthetics functions like the medium for national contest and rivalry. Acrording to Georg Simmel (1858-1918) the history of world exhibitions originated from annual fairs; such fairs are the palpable examples of a certain type of human sociation. On this point Simmel accentuates the word "society", and argues that besides the commonsensical meaning of "social gathering", there is another meaning of "sociation" that constitutes a crossroad for the most diverse interest groups as the sole integrating force even when the original reasons for consociation have lost their effectiveness. In order to explain this complex phenomenon Simmel refers to the analogy of medieval orders of Knights. Once they were practically significant, but in the course of time these actualities have lost their practical purpose and transformed into sociable gatherings. In this respect the world fair gatherings function as the socio-political arenas where people, national representations and their cultural forms meet.

In Simmel's view, due to the practical purposes 'exhibition style' has its own peculiarities and conforms to certain principles. In world fairs the majority of objects are designed for momentary reasons and usually they give the impression of a "lack of solidity". However, this impression works "only where the temporary can claim permanence and durability".[2] Therefore the logic of representation in the exhibition style differs from the representation in any other context. As Simmel argues, in the exhibition style, the imagination of the architect is liberated from the provision of the permanence of form in ephemeral materials. The very condition of temporariness brings about the denial of monumental style.

In this paper I offer an analysis of a particular example that challenges Simmel's idea of the denial of monumental style in world exhibitions. The example that violates the principles of 'exhibition style' is taken from the 1937 world fair organized in Paris. In the present work I will argue that there is an obvious contravention to exhibition style detectable in both the German and the Soviet Pavilion, which are the products of the major architects in their respective countries. Albert Speer, the architect of the German Pavilion, was the chief architect in Hitler's Germany, who was appointed the supervi-

2 Simmel G, *Simmel On Culture*, (eds.), David Frisby & Mike Featherstone, London: Sage Pub., 1997, p. 257

sor of building of Generals for the capital. Boris Iofan is one of the most important figures among the architects of the Stalin period. His work spans several stages of Soviet architecture and exercised the largest influence in the thirties and forties. Specifically, I would like to draw attention to the confrontation of the German and Soviet Pavilions as their national representations put on display. The central thesis I put forward is that the architectural confrontation between Germany and the Soviet Union in Paris sets up a stage for a deadly political fight over the representation of the national spirit shaped by the visions of the two famous architects, Iofan and Speer, who twisted the idea of representation in the world fair and inserted the element of monumental style into the logic of the world exhibition. In particular my analysis of national representation will focus on the style of the German Pavilion and the architectural manifestation of Neo-classicism giving expression to the existing form of Nazi government.

1. Historical Background

Given above (fig.1) is the poster of the Paris Exposition International Festival that took place in an area measuring 27,429 acres, with 34.000 recorded visitors. This fair is momentous in the sense that it gives noteworthy indications about how international politics were seminal on aesthetics on the eve of the 2nd World War. Though I do not claim to cover all the possible and complex layers surrounding the World War and World Fair, I would like to remark that to a certain extent the present essay will be concerned with the ways in which the ideology of the *Third Reich* objectified itself in the World Fair of 1937. As anticipated, influential facts and figures related to Nazi ideology furnished the world exposition with important historical implications. In brief these include: first, the core idea of the world fair was the correlation between art and technology, where nations display their technologies and their investment in the projects of modern art. Obviously, Paris Expo was organized in a period of seeming 'peace', but it was evident that nations were saving time for further military preparations. The year of 1937 also corresponds to the period when the 'Degenerate Art' (*Entartete Kunst*) show was exhibited to discredit modernism, as Hitler viewed it as a Judeo-Bolshevik conspiracy.[3] Significantly, it was right after the Berlin Olympic Games in 1936, which was an immense occasion that gave the Nazis a chance to show off to the world as 49 countries were challenging and bringing with them their assorted media. It seems that Paris Expo also gave Hitler's government another chance to demonstrate the 'greatness' of Nazi power; the total cost of the German Pavilion was approximately nine times more than any foreign structure at the Paris fair.

3 Willett, J., *Art and Politics in the Weimar Period*, USA: Da Capo Press, 1996, pp. 213-222

During the same period, in France, Léon Blum and the Popular Front were pursuing a course of pacification and non-aggression toward the Third Reich. The attitude of the French government towards German participation in the Fair suggests that a costly participation might be seen as a certain type of insurance and a financial investment for 'peace', therefore signalling a less vicious impulse on the side of Germans. Similar ideas were pronounced and described as 'feeling of *détente*' by the French Ambassador A. C. Poncet in Germany during the Olympic Games of 1936.[4] Blum's government had put great effort into securing Germany's acceptance to join the Fair. However, for the Third Reich the German pavilion served to transform its international profile and advance its political agenda.

It is evident that investments in such international organisations influenced the propagation of new diplomacy in cultural relations. However, no matter how frequently 'peace' was pronounced in the official discourse of these international events, it must be taken into account that most of the countries were reserving time for remilitarization. Therefore, I argue that the *Exposition Internationale des Arts et Techniques dans la vie Moderne 1937* in Paris provides a good illustration for the analysis of the representative national image indicative of the desired ideal model and *Weltanschauung* along modernist lines.

2. Is Seeing Believing? [5]

Roland Barthes' analysis of 'mythologies and the Eiffel Tower' suggests that Tower-vision technology overcomes the habitual divorce between 'seeing' and 'being seen'. When we look at it, it is an object, when we visit, it becomes a look-out and represents an object "simultaneously extended and collected beneath it, that Paris which just was looking at it".[6]

The German pavilion facing the Soviet Pavilion in front of the Eiffel Tower conveys a crucial point about representation in this international arena: exhibitory practices related to each of the three elements in Figure 1 (the Eiffel Tower, German and Soviet Pavilions) have to be viewed in the context of the respective national symbols. The Eiffel Tower functions as an elevated viewpoint over a micro-world, claiming to be the core representative of a macro-totality. It creates the impact of 'the whole world is watching!' Furthermore, the showdown of the German and Soviet Pavilions also channels the perspective of the visitors into a comparative approach between the two. This rivalry between the two national images was satirized in the French newspaper entitled *Candide*, which published a cartoon depicting the confrontation of the two Pavilions as a fight between the Nazi Eagle and Soviet

4 Cf. Fiss K., "In Hitler's Saloon" in *Art Culture and Media Under The Third Reich*, ed. Richard Etlin; London: University of Chicago Press, 2002, p. 323

5 I owe this phrase to Prof. Istvan Rev's seminar, focusing on the visual representations of national history (Central European University, Budapest, Hungary, 2004)

6 Barthes R., *The Eiffel Tower and Other Mythologies*, New York: Hill & Wang, 1979

Bolshevist figures: 'The Farm Workers' (fig.2) aggressively leaning towards the 'German Eagle' (fig. 3) and the Eagle screeching, with the caption of the French Cartoonist: "It's them fighting again!" [*C'est encore eux qui se disputent!*] (July 15, 1937, p.9)

With the first look at the picture (fig.1), France is represented by the Eiffel Tower, standing in the middle as a vantage point; the Figures on top of the Soviet pavilion are lively and aggressive, whereas Speer's design is immutable and lethargic. Interestingly enough, Speer from the viewpoint of a spectator, describes the Bolshevist figures in the following way:

Figure 2: Soviet pavilion

...Striding triumphantly toward the German Pavilion ...I therefore designed a cubic mass, also elevated on stout pillars, which seemed to be checking this onslaught, while from the cornice of my tower an eagle with the swastika in its claws looked down on the Russian sculptures.[7]

There are many interesting details relating to the size of the exhibits: Speer's design in its totality measured (together with the Eagle on top) 63 meters. The Soviet Pavilion and the bronze figures measured 57 meters. Speer argues that his design owes its visual domination over Soviet pavilion to a 'coincidence'. As he argues, this coincidence occurred in Paris while inspecting the Expo-site, when he "by chance lurched into a room containing the secret sketch of the Soviet Pavilion"[8]. According to Speer's statements in his memoirs[9], the French organisers wilfully set up the confrontation between the two.

When Speer saw the Soviet Pavilion with a height of 57 meters he decided to increase the size of the figure of Nazi Eagle and changed the height of his design up to 63 meters. It is not hard to see that from a military and ideological viewpoint 'size' did matter for Nazi politics as well as aesthetics.

Though the importance attached to size seems to be a childish obsession of the designer at the first sight, as far as Nazi ideology is concerned it has great political implications. We should note that the obsession with 'abundance' and 'greatness' are distinctive qualities of Nazi aesthetics. The main characteristic of gigantic figures is that they produce an alienation effect on its spectators: its superhuman size implies 'a demand for obedience' and makes the impact of 'alienation' activate regressive attitudes in its spectators.[10]

---

7 Speer, *Inside The Third Reich*, Richard and Clara Winston, New York: Macmillan, 1970, p.96
8 Ibid.
9 Ibid.
10 For a detailed psychological analysis of this issue cf. Grün A., *Der Fremde in Uns*, Stuttgart: Klett–Cotta Verlag, 2000; chapter 4: 'Adolf Hitler'.

It is no coincidence that along with the taste of Adolf Hitler, Speer's projects (usually termed in short-hand *klassizistisches* style) increased up to *Gigantomanie*, so to speak, or obsession with 'greatness'.

Hitler saw buildings as propaganda because they are *there* to impress people. The German Pavilion designed by Speer and crowned with the symbol of the state is conceived as a symbol of German pride and success. The international arena is regarded as a space for propaganda where the new powerful Germany and its technical achievements were put on show, as they were the product of a 'mass will' and expression of national pride.

The German Pavilion (See Figure 3) was certainly a product of monumental art. It was the largest foreign pavilion in the Fair. Speer, the author of this grandiose structure, designed it in such a way that the disparity between the extreme height and narrow width of the tower is overemphasized. It was based on a steel structure. There was no further ornamentation except the swastika patterned red and gold mosaic on native German limestone; it was naturally glowing at night.

The interior of the German Pavilion consisted of many works by designers that furnished the political symbolism, to use Fiss' metaphor, in 'Hitler's saloon'. Among these figures there were Arno Breker[11], Josef Göbbels[12] and Josef Thorak[13]. The huge Nazi Eagle on top of the German Pavilion (satirised as a bird squawking against the Bolshevist farmers) was designed by Kurt Schmid-Ehmen[14]. Due to his particular success with the Nazi Eagle, Ehmen shared the privilege of exemption from military service in 1940. On the 30th of January 1937 Speer was appointed as General Building Inspector for the Capital of the Reich with extraordinary powers and rights of appropriation.[15]

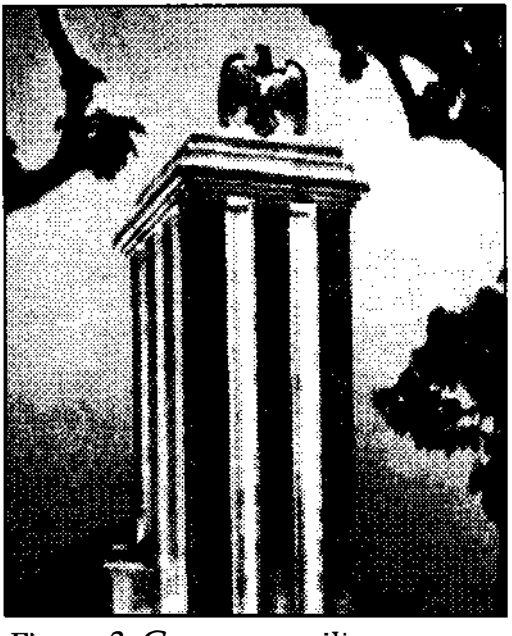

Figure 3: German pavilion

11 Arno Breker (1900-1991), sculptor and architect, designed the objects inside German Pavillon at Paris Expo 1937 and was also a member of the international jury. In 1939 he was offered a position by J. W. Stalin in USSR.

12 Josef Göbbels (1897-1945) became the German Minister of Information and Propaganda in 1933.

13 Joseph Thorak (1889-1952), famous sculptor during Hitler's period. His works emphasize realism, heroism and glorification of physical power.

14 Kurt Schmid-Ehmen (1901-1968), sculptor who designed the Swastica and Nazi Eagle

15 Lehmann-Haupt, H., *Art Under A Dictatorship*, New York: Oxford University Press, 1954, p.100

3. New National Representation in the Making

The Nazi Revolution undertook the reinstitution of the national image mostly via architecture. That is, the new Nazi image was celebrated mostly in the field of architecture, which is a phenomenon on its own. During the 1930's the classical monumental style was confronted by modern style. The architecture as exemplified during 1936-1940 in the key cities of the Third Reich – Berlin, München and Nüremberg – used both modern style and classical modern style and in so doing they redefined modernism in national socialist terms. During the 1930's the trend of nationalism took its most obstinate form in national art and aesthetics. The idealized model was a mixture of styles, namely Greek temple, Renaissance Palace and Classicist style of Empire Era.

Building is the powerful display of the forces of a nation, which expresses therein its vital energy... The country that means the entire people, stands behind these buildings, which are an expression of that force which has built the state, namely the unfailing creative spirit of the German Nation.[16]

The quote above describes the German Pavilion; according to this viewpoint, there is an apparent connection between "building" and "nation" that is supposed to stand for the "substantial force" that expresses itself through aesthetic physicality. Since the German Pavilion constitutes a perfect example of monumental style (especially by outdoing the Soviet Pavilion in size), we may argue that according to this view the substantial force behind the German nation expresses itself through *Gigantomanie* and monumental representation at the expense of violating the exhibition style.

However, at first glance there seems to be a paradoxical aspect lying in this gigantomanic representation because it involves a dissonance between exterior and interior of the building. While the exterior seems to represent an overarching macro formula, the interior design transmits the visitors the feeling that they are in a huge private room, the room of Adolf Hitler. Regarding the interior organisation of the German Pavilion, one can argue that it bears close resemblance to the *museum* or to a "private collection". The visitors feel like they are guests or witnesses of some private and special section of the fair. This paradox is central to the architectural style of Nazi ideology, which suggested old-fashioned vernacular style in housing/ residential purposes and heroic/monumental style in public buildings.

16 Lotz, W. *Für Kunst und Technik*, Deutsche Abteilung (Berlin: Ala Anzeigen, 1937)

It should also be taken into account that the monumental style in world fairs –unlike classical museums– can operate as sites of discovery, innovation and demonstration of new technologies, and so as 'ideal' forms of culture. In that sense we may approach the German Pavilion as a structure comprising two intertwined levels, namely macro- and microcosmic. From an external point of view it seems like a "totalising" gigantic architectural paradigm, a macro-system. Inside, however, it contains a wide variety of objects and products manufactured by national industrial firms and companies. The positioning of objects and goods are not organised along the usual business-related lines. They do not stand there for trade show but are rather exhibited as if they were *exceptional* finds of a personal collection[17]: chemical products, film cameras, children's toys, contained within wooden-framed vitrines, lined with swastika-emblazoned silk, or mounted on white pedestals. Between the different sections, elegant furniture and plants in pots also constitute the 'residence effect' as if they are on display in an inhabited domain.

On the microcosmic scale, we can interpret this whole fair as an international framework through which National Socialism's new "visuality" deeply penetrates into art/aesthetics. It permeates into technology in the all senses of the word: *techne* as work, product, result, and profession. This new visuality is noticeable in each little zone of human venture (botanics, city planning, biology, music, and painting). They all serve to define the German essence in opposition to 'alien' essence (mainly Jewish and Slavic). Remarkably, the very reactive self-definition necessarily depends on a designation of an external 'non-self'. Here, the self-representation of Germanness rests upon negation, which necessitates the description of non-Germanness. In a macrocosmic dimension this description comprises the cohesion of themes running across the disciplines in the new form of a *Weltanschauung* conceptualised in dualistic terms such as 'I and Other', 'Good and Evil', 'Re-birth and Death', 'Inclusion and Exclusion'. Concerning both macro- and microcosmic scale I contend that 'Hitler's Saloon' bears a resemblance to an eclectic *Imperial Archive*, which would entail a fusion of a private collection, with a mixture of museum and monumental style. Within the Pavilion, there were also some models of other Nazi monuments exhibited. Actually it is not only an exhibition of objects but also the presentation of a sample of "official" artwork: neo-classical monumental architecture. Here the usage of monumental style in the German and Soviet Pavilions, which were supposed to be minimal in size but had to have the maximum effect in representation, is significant. In this case monumental

17 Fiss, p.325

style functions as a transgressive expression that not only goes beyond the limits and purpose of exhibition style but also intends to dominate the 'microcosmic world' that was built in the Expo area.

Besides the German Pavilion most of Speer's later designs were also directed to a certain extent by Hitler's 'Neo-Baroque,' grandiose and poorly proportioned amateur design attempts. The hatred of modern art was Hitler's problem, not Speer's, as the latter was comfortable with the modern style. Hitler was more critical of Speer's early designs until Speer altered his designs to be more like Hitler's. Nazi ideology, while despising the existing modern style and glorifying nature, physical size and bodily strength, also redefined modernism in its own way. It is worth noting that long before the Paris Expo of 1937, in 1925 Hitler had sketched a triumphal arc and an assembly hall, which were supposed to become representative figures of the new Berlin: the arc was to span a distance of 86,87 metres and rise to the height of 99,06 metres, *dwarfing* the Eiffel Tower. Names of the fallen heroes of the Great War were to be engraved upon it.

Another example for the obsession with size becomes manifest in the reconstruction of Berlin. Between 1939-1943 in the years following the Paris Expo Speer undertook the rebuilding project for Berlin. In this project Berlin was envisaged as a monumental centre with a giant avenue stretching from south to north: the Great Axis, 6.44 kilometres long and flanked by 400 streetlights. The other East-West Axis extended over 48.28 kilometres.[18]

In his memoirs Albert Speer articulates this urge to rebuilt the cities of the Third Reich (Berlin, München, Nüremberg) and remarks that the building blocks[19] of Nazi ideology rest on modernism, technology and industrialization. Speer, the creator of the German Pavilion, exhibited there his design of the Nüremberg Party grounds, in model form. According to Fiss' interpretation, these micro-models inside the Pavilion indicate a futurist construction and they "literally frame each other in a self-referential circle of homage":

... Viewed from the entrance, the great hall creates the effect of a unit... the individual departments are not in competition with each other...They are all housed under the same roof, organised according to the will of one man, united in the ideal of the community of the German people.

18 Cf. Bytwerk R., *Bending Spines*, Michigan State University Press, 2004. For further analysis visit: http://www.calvin.edu/academic/cas/gpa/bauten.htm

19 I am not suggesting here that Nazi aesthetics can be defined generically but from the idea of *Entartete Kunst* it can be inferred that there was a certain desired National Socialist model standing for art and aesthetics.

... This will and this spirit accompany the visitor as long as he is in the pavilion. It is as though they were inscribed above every showcase, on every table, on every column.[20]

The official guidebook of the German Pavilion deliberately underlines the fact that commercial interests are minor to the aim of the exhibit. Volk is above economics: "*the dignified arrangement of the pavilion did not lure visitors into some cheap show*", but rather guides them to discover the German people and architecture.[21]

Especially the exhibited model of the *Haus der Deutschen Kunst* is significant because it the constructed in the same year as the Paris Expo. Paul Ludwig Troost, the designer of the *Deutsches Haus*, died before it was finished and therefore the German authorities decided to exhibit Troost's work as a representative model and also as a memorial of Troost's death in the Pavilion.

4. Tödliches Lächeln: The Deadly Smile

'Hitler's Saloon' in the Pavilion indicates the cultic power of Germanness, it symbolises the distinct *Home of Power* which symbolically "and physically cordoned off the interior from the exterior". It clearly separates inside from outside as well object and subject of domination.

Dieter Bartetzko[22] remarks that the German Pavilion as a whole is an *architectural death cult* of National Socialism. 'The Pavilion's long hall was a windowless *sarcophagus*, heavy wooden-framed glass cases resembling a series of coffins.

The etymology of the Greek word *Sarcophagus*, which denotes a stone coffin typically ornamented with a sculpture or inscription, is worth examining here: it is composed of *sark–* (flesh) and *–phagos* (eating). Thus the term literally means 'flesh-eating stone'. It is referred to by the Roman writer Pliny the Elder, who said that the Greeks believed that a type of limestone quarried from an area near Troy would dissolve flesh and so was suitable for making coffins. It is highly probable that the Greek name was used as a figurative reference to the speed by which the bodies of those interred in porous limestone coffins decayed to bones.

In line with the above mentioned implications concerning the term *sarcophargus* as 'flesh-eating stone', Paul Westheim – a German Art critic living in Paris exile at the time – compared the German Pavilion to a crema-

20 Cf. Kain R., 'The Interior of the German Pavilion' in *Deutsche Abteilung*, 23-7.
21 Fiss, p.326
22 Cf. Bartetzko, *Tödliches Lächeln*, Stadtische Kunsthalle Düsseldorf, 1987.

torium. In the newspaper *Die Neue Weltbühne*, Westheim sarcastically notes that this style is *Zigarrenkistenstil*: the box is the tower, the chimney of the crematorium, and the long hall is the waiting room (May 1937).

Whereas in the German guidebook of the Pavilion, Adolf Ziegler, the manager of the Munich Exhibition of *Entartete Kunst* (against "decadent" Judeo-Bolshevik Modernism) argues: "*ein starkes und freies Deutschland ist und bleibt ein „Reich der Künste*" [a strong and free Germany is and remains an "realm of the arts"] and claims that Germany's architectural style is "purely the consequence of an appeal to the best instincts of the nations and to the idealism of the artists".[23] In this sense it is a furtherance of Church architecture. According to Ziegler the "creative substance is always present in the blood of the nation", as a regeneration or re-birth. This 're-birth' is a redefinition of modernity manifesting itself in academic and artisan craft techniques that the German artist inherited from the past. Furthermore, the *genuineness* of material and methods is integral to the attempt to re-imagining the *mythos* in ethno-symbolic nationalism. According to Bloch's[24] theory of aesthetics, this *kitsch-mythological* structure is the projection of an ambition to "dream in the conquered evil of nobility", to re-create itself in feudal terms. Bloch notes that this Wagnerian *Gesamtkunstwerk* has a seductive aura, through which the *romantic* mythologies could be made to seem *real*.[25]

Conclusion

In this paper I commented on the German Pavilion that stood opposite the Soviet Pavilion in the 1937 World Fair in Paris. I found the confrontation of the two rival national representations crucial in the sense that they both transgress the limits of 'exhibition style' in Georg Simmel's terms. This transgression brings a new understanding to the aesthetics of the heroic, monumental style that points forward to future developments indicated by the political climate before World War Two. My analysis particularly aimed at interpreting the aesthetic vision of Nazi ideology standing behind the monumental architecture and *Gigantomanie* that took the solid form of national art during the 1930's.

I attempted to demonstrate how the interaction of international and national politics can be seminal for the 'nationalization' of representation and how it may go beyond the purposes of exhibition style. The Nazi ideol-

23 Ziegler A., *Fine Arts in Germany*, in Deutsche Abteilung, 49.

24 See. Bloch E., *Erbschaft Dieser Zeit* (collection of essays dating back to 1924) Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1962. *Heritage of Our Times*, trans. Neville and Stephen Plaice, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, pp. 340-4.

25 Italics are mine.

ogy objectified by the German Pavilion took advantage of this international space insofar as the newly defined Neo-classicism was declared an aesthetic *Weltanschauung*. This helped to legitimise and celebrate the Nazi image in the international sphere and contributed to their consolidation at home.

It can be argued that this type of imagery is an example of the reactive formation of 'national representation' that can only be instituted in response to something else. The formation of self-representation requires the designation of a representative 'non-self'. I believe the analysis of the German Pavilion at the 1937 Paris Expo gives us enough physical evidence to illustrate this reactive self-representation and transgressive national identity. As we have seen, in his memoirs, Albert Speer confesses that as the official architect of the German Pavilion he increased the height of the German Pavilion up to 63 meters in response to the opposite Pavilion so that the German national symbols could look down upon the Bolshevik figures of the Soviet Pavilion. Another reactive element in Nazi perspective can be found in the rejection of 'modern style' and naming the creations of Jewish artists 'degenerated art'. In the same year as the Paris Expo the commission guided by J. Göbbels held an art exhibition in Munich of what they called *Entartete Kunst* or 'Degenerate Art'. The purpose of the exhibition was to let the Germans know that some forms and pieces of art were not acknowledged by the 'highest race', and that this art is 'degenerate', insofar as it is 'Jewish' or 'Bolshevik' in character. In this way the Nazis succeeded in swaying public opinion and consequently the art of the 1930s was characterised by contemporaries as 'incomprehensible and elitist'. In this context, the representation of Germanness in the Paris Expo is constructed in reaction to the Slavic, as well as the Jewish and Bolshevik figures that were designated 'enemies' of National Socialism. I maintain that the reactive politics behind the national identification process can help us to understand the reasons behind the purposeful application of monumental style and the violation of exhibition style. It must be reactive because this type of identity formation lacks substantial references of its own and becomes reactive and transgressive. Consequently the monumental/heroic style is the perfect expression of such national representation.

It is interesting to follow how the debate about architecture, fairs and art still takes shape today. It seems that recently there is a new debate regarding Albert Speer going on in Europe. But this time it is about Speer's son, an urban planner and architect, who carries his father's name. He submitted a design for the future development of China's capital, Beijing, which is preparing for the Olympic Games of 2008. This design by Mr. Speer's

Company, AS&P, entails a vast North-South axis some 10 miles long that would extend to the Olympic village in the north of the city. This will connect it to the *Forbidden City*, former home of the Emperors, and end at an immense new railroad station that would link China's capital with the rest of the country.[26] As Richard Bernstein reports from Munich, among Speer's other projects is a design for the 2012 Olympic Games of Leipzig initiated in collaboration with the New York architect Peter Eisenman. Bernstein points out that Speer designed Expo 2000 in Hanover in a manner that bore an uncanny likeness to a project of his father, the man who designed the German Pavilion at the 1937 Paris World Fair.

Bibliography

Barthes R., *The Eiffel Tower and Other Mythologies*, New York: Hill & Wang, 1979

Bloch E., *Erbschaft Dieser Zeit*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1962. *Heritage of Our Times*, trans. Neville and Stephen Plaice, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Bytwerk, R. *Bending Spines*, Michigan State University Pres, 2004. For further analysis visit: http://www.calvin.edu/academic/cas/gpa/bauten.htm

Fiss K., 'In Hitler's Saloon'; *Art Culture and Media Under The Third Reich*, ed. Etlin R., London: University of Chicago Press, 2002

Grün A., *Der Fremde in Uns*, Stuttgart: Klett–Cotta Verlag, 2000

Lehmann-Haupt, H. *Art Under A Dictatorship*, New York: Oxford University Press, 1954

Lotz W., *Für Kunst und Technik*, Deutsche Abteilung, Berlin: Ala Anzeigen, 1937

Simmel G., *Simmel On Culture*, (Eds.) David Frisby & Mike Featherstone, Sage pub., London, 1997

Speer A., *Inside The Third Reich*, Richard and Clara Winston, New York: Macmillan, 1970

Willett J., *Art and Politics in the Weimar Period*, Da Capo Press, 1996

The following websites were consulted:

www.musimem.com/expo-1937.htm

www.rsssf.com/tablesc/colonialexpo37.html

pierrebonnard.online.fr/perso/eip01fr.htm

26 Cf. Bernstein R, "The House of Speer: Still Rising on the Skyline", *New York Times*, February 27, 2003.

Poser la reconnaissance en tant que problème proprement politique : autour de l'œuvre d'Axel Honneth

*Zeynep SAVAŞÇIN**

La reconnaissance constitue de nos jours un des problèmes centraux des théories politiques. Les revendications de reconnaissance des identités collectives, qu'il s'agisse des revendications des minorités ou des revendications relatives au genre et à la sexualité, sont devenues pour la philosophie politique contemporaine l'objet d'un débat ardent entre différentes prises de positions vis-à-vis du questionnement sur la justice. Le problème de la reconnaissance se trouve non seulement à l'origine de l'opposition entre le libéralisme de la théorie de la justice de John Rawls et les théories multiculturalistes de Charles Taylor et de Michel Sandel, sans oublier le communautarisme de Alasdair McIntyre entre autres, mais aussi d'une remise en question de la conception de justice sociale fondée dans la redistribution, chez des penseurs qui se situent en dehors de ces deux camps.

Axel Honneth est un de ces penseurs contemporains dont la théorie « la *Lutte pour la reconnaissance* »[1] a suscité un intérêt considérable. Les analyses de l'auteur sur le problème de la reconnaissance semblent constituer une issue pour dépasser la polarisation entre le libéralisme et le communautarisme concernant le questionnement de la justice sociale. Ayant comme source les présupposés principaux de la théorie hégélienne, cette pensée vise à déterminer la logique morale des conflits sociaux et à dévoiler la normativité que revêt la reconnaissance réciproque dans l'interaction sociale. Ce faisant, elle présente une théorie de l'intersubjectivité, s'abstenant d'une part de contrarier l'autonomie individuelle en faveur d'une conception essentialiste de la communauté, comme c'est le cas dans les théories communautariennes; et de rejoindre d'autre part l'universalisme des théories libérales, faisant abstraction des particularités et dont la disposition ultime débouche sur une vision individualiste de la société où un lien purement juridique – celui que procure les droits de l'homme - remplace l'interaction sociale.

* Doctorante, Université Galatasaray, Département de Philosophie.

1 Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, Les Editions du Cerf, Paris, 2002.

L'autoréalisation de l'individu et l'intégration morale de la société

La théorie honnethienne qui constitue une tentative pour répondre au problème de la reconnaissance dans le cadre d'une philosophie sociale, se repose sur trois thèses empruntées à la pensée hégélienne, que l'auteur réactualise tout en les complétant par un contrôle empirique à l'aune de la psychologie sociale de G. Mead.[2]

-La première thèse établit la constitution intersubjective du « je ». Selon cette conception, la subjectivité individuelle ne s'accomplit qu'à travers la relation du moi à l'autrui. Ce n'est que lorsque l'individualité de chacun se trouve confirmée par son partenaire dans l'interaction et réciproquement, que le sujet parvient à se connaître soi-même comme un individu autonome, digne de valeur et de reconnaissance.

-Cette première thèse se trouve complétée par une deuxième qui soutient que la reconnaissance mutuelle s'effectue selon trois modèles distincts, chacun renvoyant à un domaine spécifique de l'existence humaine. Ainsi se concrétisent la forme de reconnaissance propre aux relations intimes qu'est l'amour, la forme de reconnaissance juridique qu'est le respect et celle qui est inscrite dans une communauté de valeurs qu'est l'estime sociale.

-En dernier lieu, une troisième thèse suppose qu'à travers les demandes de reconnaissance des individus, la société soit habitée par un conflit intersubjectif. La transformation sociale et l'intégration morale de la société résultent de cette conflictualité qui se concrétise dans des luttes pour la reconnaissance.

D'après ce bref résumé du raisonnement de la théorie en question, il est manifeste que pour cette dernière, non seulement l'individualité se construit de façon intersubjective à travers les relations de reconnaissance; mais que cette intersubjectivité est également comprise comme une dynamique à travers laquelle s'accomplit un développement social des institutions vers une reconnaissance plus complète.

« [...] c'est à travers les luttes que les groupes sociaux se livrent en fonction des mobiles moraux, c'est par leur tentative collective pour promouvoir sur le plan institutionnel et culturel des formes élargies de la reconnaissance mutuelle que s'opère en pratique la transformation normative des sociétés ». [3]

2 *Ibid.*, p. 83
3 *Ibid.*, p. 166.

La socialisation ainsi que la réalisation de soi se trouvent donc soumises, selon Honneth, à la dynamique de la conflictualité des relations de la reconnaissance. Ces dernières, prises dans leur aspect positif, c'est-à-dire au sens de relations réussies, permettent au sujet de se comprendre comme un être autonome et de prendre conscience de sa propre valeur. Mais comme nous avons remarqué au dessus, elles occasionnent cette relation positive à soi de l'individu de trois façons différentes d'après le domaine de la vie auquel elles s'attachent. Dans la sphère de l'amour le rapport positif à soi qu'engendre la reconnaissance correspond à *la confiance en soi*; dans celle du droit, au *respect de soi* et dans une communauté de valeurs ou au sein de l' « éthicité », c'est à l'*estime de soi* que revient ce rapport positif. Or la reconnaissance n'est perceptible comme une exigence subjective qu'à travers son absence. C'est parmi les attentes non satisfaites des individus que devient manifeste le caractère constitutif des relations de reconnaissance pour le processus de l'individualisation et de l'intégration sociale. En ce sens, les formes de mépris constituent la contrepartie négative des relations de reconnaissance et à travers le processus par lequel les individus victimes du mépris ou de l'humiliation parviennent à exprimer leurs attentes normatives dans des luttes pour la reconnaissance, en occasionnant ainsi une amélioration de rapports intersubjectifs vers une reconnaissance mutuelle plus satisfaisante, se manifeste la normativité qu'implique le conflit social.

La reconnaissance juridique et l'estime sociale

Selon Honneth, puisque la conflictualité qui est présente dans les relations intimes ne permet pas à une interprétation intersubjective des attentes susceptibles de motiver une résistance collective, seules la reconnaissance juridique et l'estime sociale sont porteuses de cette normativité. Concernant la distinction entre la reconnaissance juridique et l'estime sociale, Honneth nous renvoie à la coupure qui s'est installée entre les relations juridiques traditionnelles et post-conventionnelles. Dans les sociétés traditionnelles, la hiérarchisation entre les statuts sociaux s'appliquait également aux rapports juridiques des personnes. Le droit y était lié aux valeurs attribuées aux gens en fonction de l'importance de leur rôle social, ce qui revient à dire que le droit y était dépendant de l'estime sociale. Dans la reconnaissance juridique moderne, cette dépendance se supprime et le droit n'est plus cherché dans la valeur sociale de l'individu. De cette dissociation de la reconnaissance juridique et de l'estime sociale résulte, selon Honneth, une division à l'intérieur même de la conception du « respect ». Le respect universel qui s'incarne dans les droits de l'homme se distingue désormais du respect qui renvoie à la reconnaissance de la valeur individuelle des gens, liée à la particularité de leur existence :

« C'est pourquoi la reconnaissance juridique d'un individu en tant que personne ne connaît pas de degrés, tandis que l'estime portée à ses qualités et à ses capacités renvoie au moins implicitement à une échelle de valeurs[...] »[4]

Il s'ensuit alors que l'estime sociale se distingue du respect universel en ce que la reconnaissance comprise comme estime sociale se rapporte à la singularité individuelle et non pas à ce qui est commun aux êtres humaines. La théorie de la reconnaissance traite du premier aspect du terme « respect » dans « le cadre d'une réflexion sur le « droit » » et du second dans le cadre d'une interrogation sur « la forme de reconnaissance de la « communauté de valeurs » »[5]

De cette individualisation de la reconnaissance résulte la nécessité d'une interprétation des valeurs universelles, donc des critères à travers lesquels on mesure la contribution particulière d'un individu à la société et l'estime sociale qui lui revient. Car privées de leur base transcendantale et de leur caractère d'objectivité, les valeurs universelles de la société moderne ne correspondent pas à des normes préétablies. Le critère en question est dépendant « des interprétations qui gouvernent la perception des fins sociales à un moment particulier de l'histoire »[6]. C'est en ce sens que de différents groupes dans la société entrent en lutte permanente pour élever leurs propres conceptions des valeurs et des fins sociales au niveau des valeurs universelles. A travers l'individualisation de l'estime sociale, la société moderne se constitue fondamentalement comme le lieu des rapports conflictuels.

Parmi les trois modèles de reconnaissance, celui qui se rapporte directement au domaine politique, c'est celui qui est propre à une communauté de valeurs et qui assure chez l'individu reconnu par la société et par les autres l'estime social indispensable à son individualisation. Car ni l'amour impliqué dans la vie familiale ou dans les relations intimes, ni la reconnaissance juridique ne s'appliquent directement à l'interaction sociale des citoyens dans un espace politique marqué par la conflictualité. Il est possible que la transformation des relations propres à ces deux domaines de reconnaissance, surtout au second, résulte de cette interaction. Mais il est tout de même vrai que ni le domaine de l'amour ni le domaine juridique ne constituent en eux mêmes l'espace de cette interaction sociale. Tandis que la première de ces deux formes de reconnaissance se restreint dans les limites de la vie privée où c'est la particularité et la différence qui s'imposent, la

4 *Ibid.*, p. 137.
5 *Ibid.*, p. 136.
6 *Ibid.*, p. 154.

seconde présuppose une égalité formelle entre les individus fondée dans l'universalité des normes. Il est donc évident qu'à ces deux niveaux de la reconnaissance mutuelle, le rapport entre l'universel et le particulier débouche sur la valorisation de l'un d'entre eux au détriment de l'autre. Dans les relations intimes, s'élever de ce qui est singulier à ce qui est universel ne s'impose pas comme une exigence, alors que les normes juridiques réduisent et transcendent les singularités afin de les relier dans des relations pacifiques et consensuelles.

La solidarité comme condition de l'ouverture à la particularité

Pour que le rapport de l'universel au particulier ne débouche pas sur la réduction d'un pôle à l'autre, il faut que les revendications disposent d'un caractère intersubjectif contraignant, nécessaire à leur formulation dans le terme de l'universel ; et que les normes soient suffisamment ouvertes aux nouvelles exigences de particularités, qu'ils ne disposent pas donc d'un contenu défini une fois pour toutes. Dans le cadre de la théorie honnethienne, c'est à travers l'estime sociale que devient manifeste cette ouverture des valeurs sociales « aux différents modes de réalisation de soi de la personne humaine »[7], ce qui n'est pas envisageable dans la relation juridique.

« La relation juridique ne peut [...]intégrer toutes les dimensions de l'estime sociale, ne serait-ce que parce que celle-ci, par sa fonction même, ne s'applique qu'aux qualités et aux capacités par lesquelles les membres de la société se différencient les uns des autres. Une personne ne peut se juger « estimable » que si elle se sent reconnue dans des prestations qui ne pourraient être aussi bien assurées par d'autres. »[8]

Ainsi la conception de la solidarité comme l'ensemble des liens sociales à travers lesquels les individus prennent conscience de leur propre contribution à la société ainsi que de celui des autres se concrétise. Mais cette solidarité ne peut être pensée que sur la base des fins communes aux membres de la société, donc sur la base d'une collectivité sociale. Or le contenu de ces fins communes, à savoir celui des valeurs sociales, ne peut consister, selon Honneth, en rien d'autre qu'aux résultats des luttes pour la reconnaissance. Pour le dire autrement, ce n'est que le libre cours de la tension, de la conflictualité qui traverse la société moderne qui peut déterminer la forme que va revêtir la solidarité.

---

7 *Ibid.*, p. 153.
8 *Ibid.*, p. 152.

C'est sur ce point d'ailleurs que la théorie de Honneth à la fois se distingue et s'approche des théories libérales et communautariennes. Tout d'abord, cette pensée s'écarte de « la tradition issue de Kant » en ce qu'elle tente de dépasser le cadre d'une morale universaliste pour renouer avec l'approche communautarienne et placer la question de l'autoréalisation individuelle au centre de son interrogation. Dans un second temps, elle oppose sa propre conception de l' « éthicité » à celle de la théorie communautariste selon laquelle les valeurs enracinées dans une communauté concrète constituent le bien communautaire dont la formation individuelle est entièrement dépendante. Or l'éthicité désigne chez Honneth « l'ensemble des conditions intersubjectives dont on peut prouver qu'elles constituent les présupposés nécessaires de la réalisation individuelle de soi »[9]. Elle doit donc s'abstenir de s'identifier aux valeurs substantielles d'une communauté précise, afin d'intégrer l'universalité nécessaire à toute relation intersubjective, toute en préservant un contenu concret susceptible de mettre en évidence les formes d'une relation positive à soi. Les trois modèles de reconnaissance assurent, aux yeux de Honneth, à la fois l'exigence de l'universalité et du contenu concret. La conception de la solidarité, comprise comme l'intersubjectivité propre à une « communauté des valeurs », ne suppose pas, à l'instar des théories communautariennes, un bien commun enraciné dans une culture particulière. Chez Honneth, cette conception qui est formulée plutôt sur la base des fins communes qui se transforment et se déterminent en fonction des luttes sociales.

A travers sa conception de « l'éthicité », la théorie de Honneth ne débouche pas en effet, comme présume Nancy Fraser, sur une contestation de l'intérêt économique comme le fondement des sentiments collectifs et comme ce qui motive les luttes sociales, ni non plus suppose « que la distribution inique est un simple effet secondaire du déni de la reconnaissance [...] que les inégalités économiques sont des simples expressions des hiérarchies culturelles »[10]. Honneth pense plutôt qu'il n'est pas aisé de distinguer l'origine principale de la conflictualité sociale et que la poursuite de l'intérêt collectif peut être la conséquence des attentes morales de reconnaissance. Il est d'autre part incontestable qu'il conclut à une correction de l'approche utilitariste de la révolte sociale moyennant une approche qui prend en compte la grammaire morale des luttes sociales. En se référant à l'historien anglais E. P. Thompson, il soutient que « ce qui est perçu comme un défaut insupportable des ressources économiques se mesure toujours aux attentes

9 Ibid., p. 207.
10 Nancy Fracer, Qu'est-ce que la justice sociale, Reconnaissance et redistribution, Editions La Découverte, 2005, p. 76.

morales que les individus nourrissent consensuellement à l'égard de l'organisation de la communauté »[12]. L'importance de cet argument ne se révèle que si on le considère par rapport à la visée principale de la théorie honnethienne. Celle-ci tente de relier l'évolution morale de la société à travers le développement des relations de la reconnaissance et les luttes sociales dont le mobile se trouve enraciné dans les sentiments du mépris et de l'injustice. C'est en ce sens que le caractère normatif des relations de reconnaissance mutuelle se trouve mis en évidence dans cette théorie.

Reconnaissance et politique

Une autre critique de Fraser qui vise la compréhension honnethienne de la reconnaissance « comme étant une affaire de réalisation de soi »[12] se révèle pourtant d'une importance considérable. Même si elle développe cette critique dans une intention toute autre, nous allons essayer d'en retirer l'essentiel pour fonder notre propre critique sur la négligence de la portée politique du problème de la reconnaissance chez Honneth. La reconnaissance est conçue par lui essentiellement comme une exigence morale et sa théorie traite moins du rapport de la reconnaissance à l'action collective des citoyens dans l'espace public que la formation de l'identité individuelle. Etant donné que les revendications de reconnaissance des communautés ou des individus dérivent plus ou moins du besoin de voir respecter leur conception de la vie bonne, il est indéniable que le problème de reconnaissance se révèle originellement comme un problème appartenant au domaine de l'éthique. D'autre part, le fait que ces revendications sont plus souvent formulées comme des revendications de droit témoigne de la dimension juridique de ce problème. Pourtant, il est non seulement possible mais aussi nécessaire de s'interroger sur la dimension proprement politique des revendications de reconnaissance et de la conflictualité qui en résulte. Car le point de vue juridique est certes nécessaire mais insuffisant à lui seul, puisqu'il réduit le problème de la reconnaissance à l'attribution des droits individuels ou collectifs et occulte la possibilité de découvrir en elle une dynamique sociale susceptible de réanimer la vie civique.

Si le fait de procéder à une distinction entre les trois modèles de reconnaissance, semble confirmer la prise en compte de l'irréductibilité du problème de reconnaissance à une question purement juridique, la solidarité comprise à travers les contributions individuelles, dans laquelle se fond l'estime

---

11 *Op cit.*, p. 199.

12 Nancy Fraser, "Justice sociale, redistribution et reconnaissance", in *Revue Mauss, N0 23, De la Reconnaissance, Don, Identité et estime de soi*, Editions La Découverte, 2004, p. 157.

sociale, se révèle tributaire d'une conception individualiste des relations sociales. Cette critique rejoint celle qu'Emmanuel Renault développe dans son ouvrage intitulé *L'expérience de l'injustice, reconnaissance et clinique de l'injustice*. L'auteur reproche à Axel Honneth de ne considérer que l'aspect intersubjectif de la reconnaissance, sans prendre en compte l'influence de ce qui est déjà socialement institué, sur les relations de reconnaissance. Selon Renault le rapport du problème de la reconnaissance aux institutions, par conséquent le caractère proprement social de la reconnaissance, n'est remarquable qu'à travers une conception dynamique du social permettant à une liaison étroite entre les exigences du vivre-ensemble et celles de la réalisation de soi des individus. Chez Honneth, ce lien n'est pas absent, mais il est fondé dans une psychologie morale dont dépendent non seulement les relations de reconnaissance assurant le rapport positif à soi des individus mais aussi les présuppositions normatives d'un ordre social. La vie psychique non troubleé s'y présente alors comme l'autre face d'une intégration sociale réussie, tout en restant comme le but ultime. Aux yeux de Renault, le rapport entre les expériences de la reconnaissance et les institutions est réduit chez Honneth à un rapport d'expression. Car cette fondation psychologique, -et non pas sociale ou politique - des relations de la reconnaissance circonscrit le rôle des institutions par la simple fonction d'exprimer le développement moral résultant de ces relations.

« La relation de reconnaissance est considérée comme si elle relevait de rapports du Je et du Tu qui ne sont pas sociaux par eux-mêmes, mais qui permettent néanmoins d'évaluer les rapports sociaux qui conditionnent factuellement les rapports du Je et du Tu, suivant qu'ils favorisent ou qu'ils empêchent la reconnaissance. »[13]

Or Renault affirme que « les attentes de reconnaissance n'existent jamais à l'état pur [et] qu'elles sont toujours conditionnées par des formes sociales »[14]. La conception constitutive de la reconnaissance que Renault tente d'élaborer dispose d'une vocation bidimensionnelle. Non seulement elle vise à mettre en évidence l'emprise des institutions sur les expériences de la reconnaissance ou de la non-reconnaissance, mais elle permet aussi de repérer la capacité des revendications de la reconnaissance, de transformer, de façon réciproque, les institutions sociales. Selon Renault « [t]out le problème est de comprendre comment le sentiment d'injustice peut à la fois être construit socialement et être l'occasion d'une invalidation des constructions

13 Emmanuel Renault, *L'expérience de l'injustice, reconnaissance et clinique de l'injustice*, Editions La Découverte, 2004, p. 196.
14 *Ibid.*, p. 199.

sociales de la justice »[15]. Dans un tel raisonnement, la non-reconnaissance, loin d'exprimer uniquement le mépris de l'autre ou le refus d'accepter la valeur de l'autre comme telle, devient une forme de l'injustice sociale. C'est cette conception constitutive de la reconnaissance qui situe le sujet de la revendication à l'intérieur d' une position critique vis-à-vis des institutions, et fournit la possibilité de transformer l'ordre social. Les demandes de reconnaissance se formulent non seulement comme des revendications adressées aux autres, mais elles se révèlent comme porteuses d'une critique sociale, et elles acquièrent un pouvoir transformateur à l'égard des institutions. L'approche d'Emmanuel Renault au problème de reconnaissance vise ainsi la complétude de la dimension intersubjective de la conflictualité ouverte par la théorie de la lutte pour la reconnaissance, par une dimension sociale en opposant sa propre conception constitutive de la reconnaissance à la conception expressive de la théorie honnethienne. Il s'ensuit que l'action sous forme de la lutte pour la reconnaissance dépasse le cadre de l'intersubjectivité pour s'élever au niveau de la collectivité sociale et vise non seulement les dénis de reconnaissance relevant des relations interindividuelles, mais aussi l'injustice sociale produite par les institutions elles-mêmes.

Sous la plume de Stéphane Haber, la nécessité de politiser le concept de reconnaissance se formule de la façon suivante : « *Pour nous*, l'identité mise en mouvement politique serait ce qui se joue d'essentiel dans la lutte pour la reconnaissance à la valeur émancipatrice ». Si on peut le suivre dans sa tentative de repérer dans « la lutte pour la reconnaissance d'identités socialement opprimées et culturellement ignorées ou méprisées [...] la forme par excellence de l'activité politique capable de dynamiser nos sociétés »[16], cela ne doit pas nous empêcher de découvrir, comme l'indique d'ailleurs Haber lui-même, l'insuffisance de la problématique de la reconnaissance à répondre à elle seule de la question de la justice sociale. En ce sens, la thèse de Nancy Fraser, visant à établir une conception bidimensionnelle de la justice intégrant à la fois la reconnaissance et la redistribution, semble s'inscrire dans une perspective crédible. Mais celle-ci reste encore étroitement liée à la dimension juridique et individualiste du problème de la reconnaissance. Celui-ci étant justement le problème du rapport entre le particulier et l'universel, entre l'individu et la société, le point de vue juridique néglige l'un des deux pôles de ce rapport.

Traiter de la reconnaissance uniquement dans sa dimension juridique revient à s'interroger sur la réalisation de la liberté des individus et de l'égalité entre eux, sans prendre en considération le cadre social et collectif

15 *Ibid.*, p. 42.
16 Stéphane Haber, "Hegel vu depuis la reconnaissance" in *Revue Mauss, No. 23, De la Reconnaissance, Don, Identité et estime de soi*, Editions La Découverte, 2004, p. 157.

dans lequel devient possible cette réalisation. Comme l'indique Marcel Gauchet, « la démocratie des droits est une démocratie tronquée [...] qui oublie le fait de la communauté politique »[17]. Sans le lien collectif qui unit les individus dans une communauté politique, les libertés individuelles ou le pluralisme social garantis par le droit restent dépourvus de leur fondement. Dans son article cité, Gauchet nous invite à réfléchir sur l'irréductibilité du «gouvernement de la collectivité par elle-même dans son ensemble» à «l'aménagement du cadre et de la définition des procédures garantissant la coexistence harmonieuse des acteurs libres et la compatibilité de leurs droits»[18]. En suivant son analyse, nous pouvons dire que la question du pluralisme social comprise uniquement dans sa dimension juridique, débouche sur une juxtaposition des libertés individuelles ou collectives qui remplace la collectivité de la communauté politique, d'où l'impossibilité de poser la reconnaissance dans sa dimension proprement politique et de la rapporter aux problèmes des sociétés démocratiques contemporaines comme la dévalorisation des civilités, la désertion du domaine public ou la défaite de la citoyenneté nationale.

Bibliographie

Honneth, Axel, *La lutte pour la reconnaissance*, Les Editions du Cerf, Paris, 2002.

Honneth, Axel, "La théorie de la reconnaissance: une esquisse", in *Revue du Mauss*, No. 23, *De la Reconnaissance, Don, Identité et estime de soi,* Editions La Découverte, 2004.

Honnet, Axel, "Reconnaissance et justice", in *Le Passant ordinaire, revue internationale de création et de pensée critique,* No. 38, Janvier Fevrier, 2002.

Fracer, Nancy, *Qu'est-ce que la justice sociale, Reconnaissance et redistribution,* Edition La Découverte, 2005

Fracer, Nancy, "Justice sociale, redistribution et reconnaissance", in *Revue du Mauss*, No. 23, *De la Reconnaissance, Don, Identité et estime de soi,* Editions La Découverte, 2004.

Renault, Emmanuel, *L'expérience de l'injustice, Reconnaissance et clinique de l'injustice,* Editions La Découverte, 2004.

Renault, Emmanuel, "Reconnaissance, institutions, injustice" in *Revue du Mauss*, No. 23, *De la Reconnaissance, Don, Identité et estime de soi,* Editions La Découverte, 2004.

Haber, Stéphane, "Hegel vu depuis la reconnaissance", in *Revue du Mauss*, No. 23, *De la Reconnaissance, Don, Identité et estime de soi,* Editions La Découverte, 2004.

Gauchet, Marcel, *La condition politique*, Editions Gallimard, 2005.

17 Marcel Gauchet, *La condition politique,* Editions Gallimard, 2005, p. 539.
18 *Ibid.*

Gabriel Marcel'de İnsanın Metafizik Yolculuğu Ya Da: "HOMO VİATOR"

*Fulya BAYRAKTAR**

"Dünyaya geldiğim anda
Yürüdüm aynı zamanda
İki kapılı bir handa
*Gidiyorum gündüz gece."***

İnsanın varoluşunun bir yolculuk olduğunu en kestirme ve en çarpıcı biçimde ifade eden böyle bir metaforun ardından bir şey söylemek belki de fazladan olacak. Ama yine de biz bu makalede, sözün felsefeyle, felsefenin yolla, yolun metaforla buluştuğu kısa bir yolculuk yapacak, yoldan ve yolculuktan bahseden bir filozofun Birlik'e olan metafizik yolculuğunu irdelemeye çalışacağız. Zaten aslında bütün yolculuklar Birlik'e doğru değil midir? Ya da başka bir deyişle Varlık'a doğru. Felsefe, işte varlığa doğru yürünen bu yolu aydınlatır. Bu yolun yürünmesini kolaylaştırır. İnsan hayatı, kendisinden başlayan, kendisinde son bulan bir yolculuk demektir. Bu yolculukta aslolan, "ben"den "ben"e, "benlik"siz dönmektir. Bu yolculuk, varlığa giden bir varoluş tecrübesidir. Başka da bir şey değildir. Bu nedenle, yalnızca tecrübe edilir. Bir tecrübeyi anlatabilmenin belki de en elverişli ve en çarpıcı yolu; metafor kullanmaktır..

Zira insan, dünyayı tasavvur etmek için ve dolayısı ile tasvir etmek için iki tarzdan faydalanmaktadır. Bunlardan biri, doğrudandır ve "şeyler" burada, algıda ve basit duyumda olduğu gibi zihinde mevcut görünmektedir. Böyle tasavvur edilen şeyler, yine bu şekilde; doğrudan anlatılabilirler. Diğer tarz ise dolaylıdır ve şeylerin bilince bir imge aracılığıyla yeniden sunulması ile gerçekleşir. Ancak eğer tasavvur edilecek olan, "şeyler"; yani daha evvelden duyumsadığımız nesneler değil ise, bu kez imgeler birer sembol hâlini alır ve olabildiğince geniş çağrışımlar sunmak için kullanılır..[1] Hem anlamak, hem de anlatmak için. Bu, sembollerle anlatımın, daha doğru bir ifade ile söyleyecek olursak, anlatılamayan bir gösterilene gönderme yapmak için, onu dolaylı kavratacak bir anlatım biçimi kullanmanın, yani metaforlar kullanmanın, felsefenin özellikle metafizik alanda başvurduğu bir yol olduğunu söyleyebiliriz. Yani felsefede, metafor kullanmak bir yol'dur. "Yol"u bir metafor olarak kullanmak ise, özellikle varoluş filozoflarında karşılaştığımız bir yoldur.. Zira bu metafor; yol ile yolcunun, keşif ile kâşifin,

* G.Ü. Gazi Eğitim Fakültesi, Felsefe Grubu Öğretmenliği Bölümü
** Aşık Veysel
1 Gilbert Durand, *Sembolik İmgelem*, Çev. Ayşe Meral, İnsan yay., İstanbul, 1998, s. 7.

varlık ile varoluşun buluştuğu noktada, zaman ile zaman - dışı olanın, mekân ile mekân - dışı olanın kesiştiği noktada, meta-problematik bir alanın sırlı sınırları içinde bulunur.. Hemen belirtmeliyiz ki "sır" burada; kavramlaştırılamayana işaret eder. Varoluş filozofları için ben; önceden belirlenmiş, soyut bir öz değil, varolmakta olan somut bir yaşantı hâli olduğundan, bu hâlin ifadesi için metaforlara başvurulmuştur.

Elbette metafor, bizatihi olarak henüz bilgi değilse de, bizi felsefî bilgiye yönlendiren gücünü farketmek gerekir. Bir felsefî fikri, rasyonel terimlerle kavramadan önce, metafor düzeni içerisinde kavrayabilmek mümkündür. İnsanın varoluşunu kavrayabilmemiz için bize sunulan metaforların başında; bu varoluşun bir "yolculuk" olduğu gelmektedir. Varoluşun bir yolculuk, ve insanın da bir yolcu olması metaforik anlatımının en belirgin olduğu yer sanırım "Homo Viator" yani "Yolcu İnsan" tanımlamasıdır. Daha ilk söylendiği anda anlaşılacağı üzere insan, bir Viator; Yolcu'dur. Yolcu olmaklık, onun aslî özelliğidir. Bu metaforu, dindar varoluş filozoflarından Gabriel Marcel kullanmıştır.. Ona göre yol; beni, ötelerde var olan ve bugüne değin hiç keşfedilmemiş, sırlı bir ülkeye götürecek olan patikalardır.[2] Burada kullanılan patika ifadesinden, yolun, tesadüfen sapılmış bir yol olduğu ve burada bir amacın ve hedefin söz konusu olmadığı fikri çıkarılmamalıdır.. Aksine, bir patikada yürümek, bir hedefe ulaşma arzusuna sıkı sıkıya bağlıdır . [3] Yolun patika oluşu, yalnızca, onu yürümenin kolay olmadığına işaret içindir. Yol, dar ve dolambaçlıdır. Üstelik sık sık yolunu kaybetme tehlikesi vardır. İnsan bu patikalarda yoluna tıpkı maceracı bir gezgin, bir Homo Viator gibi devam etmelidir. Zira sonuçta, asıl gerçekliğe ulaşacaktır. Elbette ulaşılacak olunan yer bilinmemektedir fakat hedef bellidir. Bu noktada, yol ile ilgili olarak kavrayabildiğimiz ikinci metaforun; "hedef" veya "menzil" olduğunu görüyoruz. Bir menzil, her zaman bir yönelme gerektirir. Bu neden bize, Marcel'in, varoluşu anlatmak için bir "Yolcu İnsan" metaforu kullanmasının tesadüfî olmadığını düşündürüyor.. Zira Marcel için yönelme, insanın kendini gerçekleştirmesi için gerekli olan ilk edimdir. Burada ben'in, ben'e veya "başkası"na yönelmesi söz konusudur. Fakat nihayet hepsi, ben'den, dolayısı ile Mutlak Sen'den hareket eden ve yine Mutlak Sen'e doğru olan yönelmeler ve yolculuklardır. Bu yol aslında, Mutlak Sen, yani Tanrının, insan'a çağrısıdır , insana hitabıdır ve o yolu yürümek; o çağrıya cevap vermektir, kendisine yöneltilen hitaba yönelmektir. İnsan, anlamını, bu çağrıya vereceği cevapta bulur.[4]

2 Gabriel Marcel, *The Mystery of Being, vol. 1: Reflection and Mystery*, Trans. G.S. Fraser, st. Augustine's Press, Indiana, 2001, s.3.
3 Gabriel Marcel, *Metaphysical Journal*, Trans. B. Wall, Henry Regner Comp., Chicago, 1952, s.316.
4 E. Breisach, *Introduction to Modern Existentialism*, Grove Press, New York, 1962, s.158.

Yani, yürüdüğü yolda. Çünkü Bir'i çokta, Mutlak'ı bende yansıtan bu aynı yoldur çokluğu da birliğe ulaştıran. Mutlak Sen'den "ben"e doğru oluşturulan bu yolu yürümek, varoluşun ta kendisidir. Yolun oluşması aşk ile, ve aşk'tan olduğu için, ancak aşk ile yürünebilir. Elbette burada, aşkın bir reçetesi yoktur. Bu yol için bir yürüme kılavuzu da yoktur. Zaten yol, yolcu sayısı kadar çoktur. Her yolcunun, kendi yolculuğu için, kendi yolu vardır. Ancak burada ortak olan, her yolcu için yolu aydınlatabilecek olan bir rehber, bir başkası olmasıdır. Marcel belki de bu nedenle, bize varoluşun bu sırlı yanını kavratan felsefe için; insanın kendine giden yolu aydınlatır, diyor. Burada felsefe ile kavradığımız gerçeklik; ben'in, bu yolu sen olmaksızın yürüyemeyeceğidir. Kendi kavramlarımızla yeniden ifade edecek olursak; Tanrı'ya giden yol, başkasından, yani gönül'den geçiyor. Hatta belki de geçmiyor, gönül bu yol oluyor, ya da yol, gönül oluyor.

Marcel için, insanın kendisini çevreleyen varoluşla kurduğu ilişki, ben–sen temelinde kurulmadıkça ya yıkıcı ve hiçleştiricidir , ya da ben'i mutlaklaştırıcı. Ben'in hiçleştirilmesi ne denli olumsuz ise, mutlaklaştırılması da o denli olumsuzdur. Başka olanı, ötekini göz ardı eden bir varoluş biçimi, şiddetin, öldürmenin ve yok etmenin yolunu açar. Bu da katlanılmaz bir varoluş çemberi oluşturur. Hatta gerçek bir varoluşu yok eder. Ben'in kendisini bir hiçlik olarak algılamasını da, mutlak bir varlık gibi algılamasını da önleyecek olan gerçek bir varoluş biçimi vardır; birlikte – varolmak.[5] Burada varolmak tanımının, öteki ile, sen ile olan bir ilişki çerçevesinde ortaya koyulduğunu görüyoruz. Gerçekte bilebileceğim tek şey, kendi varoluş tecrübemdir ve fakat bu tecrübeyi en tam mânâsıyla "başkası" ile olan ilişkimde yaşarım. Burada başkası, kendim gibi bir ben olarak anlayıp algıladığım bir sen varlığıdır. Sen'i, aracısız bir kavramayla kavrarım. Dolayısıyla sen, aslında ben'in kendisi sayesinde kendisini aştığı bir ben'dir.Yani sen, ben'in aşkınlığıdır.. Burada aşkınlık, bir nesnenin diğer bir nesneye karşı olan anlamsız dışsallığı değildir.. İçkinlik içindeki bir aşkınlıktır. İşte ben'in yolculuğunun rehberi de, teminatı da bu aşkınlıktır. İnsan kendisini, kendisine yönelen bir çağrıya doğru yaptığı bir yolculuğun ortasında bulur. Bu çağrı, aslında işte bu aşkınlığın çağrısıdır. . Çünkü; insan bütün varlığını, kendi hayatının sen'ine hitap etmeye adarsa bu sen, öteki ile sınırlanamaz ve o zaman insan, Tanrı'ya hitap eder. Böylece aslında insan, her sen'de, ezelî – ebedî sen'e hitap eder.[6] Bu nedenle aslında yol'un ve yolculuğun bir zaman ve mekân duygusunu çarıştırıyor olmasına rağmen Marcel, bu yolculukta yoldaşımızın, zamandaş ve mekândaş olması gerekliliğini ortadan kaldırır .[7]

---

5 Fulya Bayraktar, Gabriel Marcel'de "Bağlanma", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 2004, s.16.
6 M. Buber, *Ben ve Sen*, çev. İnci Palsay, Kitabiyat Yayınları, Ankara, 2003, s.121.
7 F. H. Heinemann, *Existentialism and The Modern Predicament*, Harper Torch Books, New York, 1958, s.144.

Burada asıl olan, bu yola koyulabilmektir. Burada asıl olan, varlığın sunduğu imkânlara cevap verebilmektir. Yani onlar için hazır olabilmektir. Zira bu yolculuk hem bir sesleniş – çağırma, hem de bir cevap verme – katılma durumudur. İşte tam da bu nedenle yolculuğun asıl menzili Mutlak Sen'dir.[7] Çünkü bana yönelen çağrılar arasında değişmeyecek olan ve daima orada olacak olan bir çağrıdır bu. Bu yüzden, yol ne kadar bozuk ve yolculuk ne kadar zor olursa olsun, bir Homo Viator, bu yolu yürümekten vazgeçmeyecektir çünkü onu çağırana duyduğu güven tamdır.[9]

Aslında bizler genellikle, nereden geldiğimizi ve nereye gittiğimizi bilmediğimiz, belirsizlikle kaplı bir yolun ortasındayız.[10] Ancak burada belirli olan tek şey, bu yolun bizi hürriyete ulaştıracağıdır.. Eğer buna güven duymaz isek, kendimizi hayatın değiştirilemez sınırları içinde terk edilmiş gibi algılamaktan kurtulamayız. Ve bu da bizi umutsuzluğa sürükler. Oysa bir Homo Viator, her zaman umutla, yoluna devam eder. Ontolojik sırra doğru giden ve onun tanığı olan bu yolcu, Marcel için, varoluşun gerçekleştiği somut örnektir. Bu somut örnekte algılıyoruz ki; insanın asıl özelliği, onu o yapan özelliği; yolcu olması, yolda olmasıdır. O, herhangi bir yolcu değildir. Her an yoldadır. Onun yolu da, herhangi bir yol değildir. Onun bu yola aşkı, umudu ve güveni vardır.

Herkes kendi yolunu aşkla yürümeli, yolun onu götüreceği yeri umud etmeli ve elbette bu yolun sonuna ve bu yolculuğa güven duymalıdır. Yolu bu şekilde yürümek, bir zorunluluk değil, bir sorumluluktur. Bu nedenle burada bizim için "sen" olana yönelmek, bir teslîmiyet olmakla beraber, asıl hürriyet de işte bu teslîmiyettir. Zira burada sen, kendi varlığımı, kendisi olmaksızın düşünemeyecek olduğumdur. Bu sen varlığını insan, rasyonel tartışmalarla kavrayamaz. Onu ancak yolculuğunda bulur. Bu yolu yürümesi, ona olan bağlılığıdır. Onunla olan karşılaşma, ona olan bağlanmadır. Yolculuğun gerçek anlamı da budur. Burada yolcu, kendisi için, öteki için ve Tanrı içindir. Bu nedenle aslında yürümek – varolmak, birlikte – yürümek – varolmak'tır.[11] Kendi varlığımı kendisi ile kavradığım senler arasında, benim için daima orada olacak olan Mutlak Sen varlığı olduğu için de, aslında varolmak – yürümek, Mutlak Sen'le birlikte varolmak – yürümektir. Hem Mutlak Sen'e doğru, hem de Mutlak Sen'le yürümek, ilk bakışta bir çelişkiymiş gibi görünse de burada aslında benim dışımda değil, benimle beraber olan bir Sen varlığına vurgu yapılmaktadır. Çünkü aslında burada içerisi ve dışarısı yoktur.

---

8 Gabriel Marcel, *Homo Viator: Introduction to a Metaphysic of Hope*, Trans. E. Cravford, Gateway Editions Ltd., Chicago, 1978, s.60.
9 Gabriel Marcel, *The Existential Background of Human Dignity*, Harvard University Press, Massachusetts, 1971, s.142.
10 R. Kearney, *Twentieth-Century Continental Philosophy*, Routledge, Londan, 1994, s.134.
11 F. H. Heinemann, A.g.e., s.146.

Çünkü insanın kendinden, kendine olan yolculuğu, ne içeridedir, ne dışarıdadır, ya da hem içeridedir, hem dışarıdadır.

Elbette bir şey, zaman ve mekânda belirlenebilir kriterlere göre yerleşebilir olmadıkça benim açımdan var olarak tarif edilemez ancak bu kaide "şeyler" için geçerlidir.[12] Sujeler – arasılık düzeyde yani gerçek yolculukta, yolun da, yoldaşın da, ve hatta menzilin de zaman ve mekânla tarif edilmesi gerekmemektedir. Burada yol, fiziksel düzlemde değil, metafizik düzlemdedir. Eğer bu yolculuğu, yalnız fiziksel bir yolculuk gibi algılar ve öyle yaşarsak, bu durumda hayatın amacı kalmaz. Böylece, hedefi olmayan bir yolculuk olur hayat. Yani insan, kendini ve ötekileri sosyal ve biyolojik birer fonksiyon gibi görür ise, asıl ontolojik anlam kaybolur. Elbette böyle bir dünyada, insanın şerefi de kaybolur.[13] Gittikçe kendine yabancılaşan insan, artık bir "Homo Viator" olamaz. Zira şerefiyle birlikte, umudunu da kaybeder. Oysa yol, umutla yürünür. Bu umudun kaynağı, Mutlak Sen'e duyulan güvendir. Bu nedenle, varoluşunu gerçekleştirebilen insan, bir "Homo Viator" metaforu ile anlatılır. Zira o, yürümekten vazgeçmeyen bir yolcudur. Aslında her birey bir "Yolcu İnsan"dır. Öyle de olmalıdır.

Sen ile, Sen'e doğru yürünen varoluşun aslında bir "Sır" olduğu düşünülürse; bunu ancak metaforlarla hissettirmeye çalışmanın gerekliliği de anlaşılacaktır. Çünkü burada subjektivite vardır ve subjektivitenin olduğu yerde kesinsizlik söz konusudur. Burada kesin olan tek şey; bir yolda olduğumuzdur. Bunun için Marcel; insanı anlatmak için "Homo Viator" metaforunu kullanır. Çünkü ona göre insan, varlığını, varlık sırrına katılarak gerçekleştirecek olan bir yolcudur. Ontolojik sırra doğru umutla yürüyen bir Homo Viator'dur.[14]

---

12 Gabriel Marcel, *Homo Viator: Introduction to a Metaphysic of Hope*, s.142.
13 Gabriel Marcel, *The Philosophy of Existentialism*, Trans. Manya Harari, Citadel Press Books, New York, 1984, s.13.
14 Gabriel Marcel, *Homo Viator: Introduction to a Metaphysic of Hope*, s.64.

The Construction of What? *

Michel Wieviorka
Çev. Başak Demir

60'li yılların ortalarından bugüne, yani yaklaşık son kırk yıl içinde, küresel nitelikte bir sorun, çok sayıda toplumu meşgul etmeye başladı; ki bu, tüm gezegeni ilgilendiren genel boyutları olduğu kadar, yerel boyutları da olan, gerçek anlamda "küresel" bir sorun... Söz konusu olan, 'kültürel farklılıklar' sorunu, ya da İslam örneğinde görüldüğü gibi, pekçok ülkenin ve dolayısıyla pekçok yerel siyasal sistemin, kısaca tüm bir dünya düzeninin sorgulanmasını gerektiren dinsel veya etnik farklılıklar sorunudur .

Önceleri, bu farklılıklar, özellikle yeniden üretim bağlamında algılandı. O zamanlar, kamusal alanda tanınmayı talep eden kültürel farklılıkların, doğal değillerse bile, en azından tamamen kalıtsal, ve anımsanamayacak derecede uzak bir geçmişe gömülü olup olmadıkları sorgulanıyor, çoğunlukla bu farklılıkların "birincil" ya da "temel" nitelikte olduğu düşünülüyordu. Yeniden üretim eksenli yaklaşım ile kültürün doğallaştırılması anlayışını birleştiren bu bakış açısı, her ne kadar antropoloji ya da tarih buna karşı direnmekte ve örneğin "geleneğin icadı" gibi kavramlarla konuşmayı tercih etmekte idiyse de, geniş yankı bulmayı başarmıştır. Bu bakış açısı, çeşitli insan topluluklarını ele alırken onların kültürlerinde geçmişin mirasından başka birşey görmeyi olanaksız kılan bir anlayıştır; ki bu miras, kültürlerin yok olmasına sebep olabilen para gibi, ya da siyasal iktidarları ve çevre toplumları, merkezî iktidarın kurallarına tâbi kılan jakobenizm gibi, kendisine saldırabilecek ya da en fazla kendisini zayıflatabilecek çaptaki ekonomik ve politik güçler karşısında direnme yetisine az çok sahip olan bir kültürel miras olarak algılanmaktadır. Bu bakış açısı, pekçok toplum tarafından desteklenerek pekiştirilmiştir, ki bu toplumlardan ikisi, bugün göç olgusu etrafında birleşen, ve önceleri, sadece mekân içinde değil zaman içinde de oldukça uzaklardan gelen farklı kültürel özellikleri bünyesinde barındırdığı düşünülen İngiliz ve Fransız toplumlarıdır. O zamanlar, bu kültürel farklılıklara, içine girdikleri toplumun kültürüne entegre olmak noktasında bir tür sözde yetersizlik atfedilerek, kuşkuyla bakılıyordu. "Yeni ırkçılık" olarak da adlandırılan, kültürel -ya da farklılıkçı [différentialiste]- ırkçılık, bu görünüşte çeşitli göç dalgaları tarafından getirilen kültürel kimlikler algılayışının popüler biçimlerinden biridir. Bu ırkçılık biçimi, söz konusu grupların kültürel olarak farklı olduklarını, neredeyse doğal olarak kişiliklerine kazınmış olduğu için indirgenemez nitelikte olan farklılıkların taşıyıcısı olduklarını ileri sürer. .

* Ç. N. Bu metin, M. Wieviorka'nın 17 Eylül 2004'de Bristol'de yapmış olduğu konuşmanın metnidir. Metnin orjinalinde (metin Fransızca olduğu halde) başlık yazar tarafından İngilizce konulmuş olduğundan, Türkçe metinde de başlık, aslına sadık kalınarak İngilizce bırakılmıştır.

Bu bakış açısı, kimi zaman da, oldukça yaygın bir tema olan "geri dönüş" teması içinde yer almaktaydı. Her türlü olguya uyarlanabilen bu kavram, burada, din ve etnisite bağlamında kullanılmıştır --örneğin Anthony Smith "Modern Dünyada Etnik Uyanış" (Cambridge University Press, Cambridge, 1981) üzerinde ısrarla durmuş, diğer kimi yazarlarsa ya doğrudan 'geri dönüş'ten ya da Gilles Kepel'in yaptığı gibi "Tanrının İntikamı"ndan (Paris, Seuil, 1990) söz etmiştir. Oysa bir "geri dönüş"ten sözetmek, kaybolmakta olduğu sanılan eski bir şeyin, yeniden hayat bulması ve gücünü yeniden kazanması olasılığından söz etmek demektir. Sonuç olarak, bu bakış açısı, modernliğin, geleneğin karşısında konumlandırıldığı, hukuk ve aklın evrensel değerleri ile grupların -eskillikleri (arkaizmleri) ile belirlenen- tikel değerleri arasındaki, bu değerlerle modern-öncesi varoluş ve dayanışma biçimleri arasındaki bir kavgaya indirgendiği bir anlayışa dayanır. XIX. yüzyılın ve Aydınlanma'nın mirasçısı olan bu anlayış, gelenekler ve arkaizmler daha da gerilerken, modernlik güçlerinin ilerlediğini savunan bir evrim fikrinden kaynaklanır; bu anlayış, ilerleme fikrinden, geleneğin önlenemez gerileyişi fikrine ısrarla vurgu yapan tarih felsefelerinden, ve hatta evrimci düşünceden ayrı tutulamaz. Bu modernite anlayışının kendisinin, paradoksal bir biçimde, rölativist bir yorumla pekiştirildiğini de ekleyelim; ki bu yorum içinde, modernliğin evrensel değerleri ile tikellikler/yerellikler arasındaki çatışma imgesi, bu sefer politik ya da felsefî yargının, araçsal aklın ve ilerlemenin zararları karşısında geleneği ve kimlikleri savunmak üzere, tersine çevrilmesi suretiyle, korunmaktadır. Örneğin, "küçük güzeldir" denilmektedir; aşırı rölativizmde, yerel kültürler, evrensel değerlerin reddedilmesi suretiyle, yüceltilir. Kültürel farklılıkları bir yeniden-üretim fikrine indirgeyen anlayışa, özellikle de sosyal bilimlerde, her zaman karşı çıkılmıştır; öyle ki, bu anlayış, betimlemek iddiasında olduğu olgularla uyumsuz göründüğü an terkedilmiştir.

1. Farklılıkların Yükselişi

Sosyal bilimler, aslında, evrimci ya da kültürel yerelliklerin yeniden-üretimine vurgu yapan tezlerin birarada bulunduğu ideolojik temsiller demetinin tamamen dışında kalan analizler önermek üzere, farklı kimliklerce üretilen kolektif taleplerin meydan okumaları tarafından kuşatılmıştır. 80'li ve 90'lı yıllar boyunca sosyal bilimler, yeniden-üretim kavramıyla, bu kavramı, kültürel kimliklerin icat edilmiş, ve muhtemelen, Lévi-Strauss'un ifadesiyle "brikolaj"a tabi tutulmuş oldukları, ama aynı zamanda, bu kimliklerin bozulmaya uğramış biçimlerinin de, örneğin ırkçı veya entegrist hallerinin de, üretim mantığından kaynaklandığı fikrine vurgu yapan icat etme ya da inşa etme kavramlarına karşı konumlandırarak, mücadele etmiştir.

Nitekim, örneğin anglo-sakson dünyada sıklıkla, "ırk" teriminin kullanımının pek sevilmediği Fransa'dakinden çok daha fazla, ırkların insan yapımı olduğu ve doğal olmadığı fikrine gönderme yapılır, ve ırklar, çoğunlukla, herhangi bir öze tekabül eden birşey olarak değil, toplumsal üretimler olarak tanımlanır –ki bu tanım, ırk sözcüğünün kendisini kabul edilebilir kılar.

Düşünsel anlamda kaydedilen çok önemli ilerlemeler, kültürel farklılıkların anlaşılması konusunda önemli yol katedilmesini sağlarken, aynı zamanda kurumsal ve politik düşüncenin ilerlemesine de katkıda bulunmuştur. Bana en belirleyici görünen de işte bu noktalardır.

Birinci nokta, kolektif kimliklerin yükselişi ile modern bireycilik arasındaki -görünüşte çelişkili- ilişki ile ilgilidir. İlk anda, bunları birbirine tamamen karşıt iki olgu olarak algılayabiliriz; birincisi, kamusal alanda görünür ve etkin olan azınlıklar ya da cemaatler görünümündeki gruplar üzerinden örgütlenmiş toplum imgesine gönderme yaparken, ikincisi, kolektif eyleme en ufak bir alan bırakmayan, hatta onu kendi içinde eriten genelleştirilmiş bir bireycilik imgesi sunar. Ancak bu algılama biçimi, çok basit bir nedenden ötürü, hatalıdır: modern bireycilik, kolektif kimlikleri yalnızca yok etmeye çalışmaz, onları besler de. Geçmişte, kolektif kimliklerin yeniden-üretimi aşamasında, tek tek kişilerin hiçbir seçme hakkı yoktu: grup, gelenek adına, bireyleri kendi yasasına tâbi kılıyordu ve her bir kişi, toplumsal yapıyı oluşturan birer atomdan başka birşey değildi, öyle olmaya da devam edecekti. Ancak bugün, gitgide daha fazla, tekil özneler, kolektif kimlikler de dahil olmak üzere, kendi kimliklerini seçebilmek istiyorlar, ve birey olarak, ait olduklarını düşündükleri grubun değerlerini -bireysel seçimleri doğrultusunda- paylaşmak üzere bağlanmak (ve hatta artık, yeri geldiğinde kopmak) isteyebiliyorlar. Basit bir örnekle somutlaştıralım: dün, Müslüman bir genç, babası, dedesi, vs. Müslüman olduğu için Müslüman idi; bugünse, aynı genç, kendisiyle mülâkat yapan araştırmacıya, dininin bir 'seçim' olduğunu, bireysel olarak alınmış bir kararın ürünü olduğunu söyleyecektir. Diğer bir ifadeyle; kimliklere dair çağdaş ve büyük meseleleri anlayabilmek için, kişisel öznellik boyutları ile bireyciliği devreye sokmak, ve dolayısıyla, tekil özneyi irdelemeye girişmek gerekir. Daha önce söz ettiğimiz evrimci akıl yürütme biçimlerine son veren şey şudur: bugünkü haliyle modernite, hatta istenirse "post-modernite" (ki ben burda 80'li ve 90'lı yıllara damgasını vuran bu tartışmaya girmek niyetinde değilim), aslında, bireyciliğin, hukukun ve aklın, kolektif kimlikler ve onların taşıdığı yeniden-icat edilmiş gelenekler karşısındaki zaferi olmadığı gibi, aşiretlerin ya da geleneklerin geri dönüşü de değildir. Kendisi daha ziyade, iki alan

arasındaki, yani bireyin, aklın ve hukukun talepleri ile grupların, tutkuların, inançların ve geleneklerin talepleri arasındaki gerilimdir.

İkinci nokta, toplumsal ve kültürel olanın birbirinden ayrılması ile ilgilidir. Çokkültürcü [multiculturaliste] politikalar tarafından bu konuya bir -daha doğrusu, iki- çözüm önerisi getirilmiş olmasaydı, sorun tamamen teorik düzlemde kalmış olabilirdi. Peki neden söz etmekteyiz? Burada asıl mesele, analizin, kültürel alandaki ifade ve talepler ile -diyelim ki, kimliğimin kamusal alanda tanınmasını talep ediyorum- toplumsal alandaki kaygı ve beklentileri -diyelim ki, yaşadığım toplumsal eşitsizliğe itiraz ediyorum- nereye kadar birbirinden ayırması gerektiğini bilmektir. Bu iki alanı birbirine karıştırmak, herbirinin, kendi deneyimi içinde, birbirinden tamamen ayrı olduğu bilinen boyutlarını birbirine karıştırmak demektir; ancak bunları birbirinden tamamen ayrı tutmak da, birbirleriyle doğrudan hiçbir bağlantıları yokmuş gibi davranmak demektir. Oysa araştırmalar böyle bir bağlantının varlığını açıkça ortaya koyuyor.. Örneğin Fransa'da, Fransız ulusunun kültürel kimliğini öne çıkaran Milliyetçi Cephe'nin yükselişini, bu partinin, bulunduğu noktaya, diğerlerinin yanında toplumsal alanda düşüş halinde olanlar veya öyle olmaktan korkanlar, ya da yoksullarla aralarındaki mesafeyi belirginleştirmek isteyenler tarafından getirildiğini gözardı ederek açıklamak mümkün değildir. Yine, örneğin Fransa'da, islâmın yükselişi, mağripli göçmenlerin karşı karşıya kaldıkları toplumsal koşullar, ırkçılık ve dışlanma sorunu hesaba katılmadan anlaşılamaz. (Elbette bu, inançların ve dinsel olanın, toplumsal olanla açıklanabileceği anlamına gelmez; bu başka bir tartışmanın konusudur.) Kimi durumlarda, tanınma için yapılan hak arayışları ve kültürel hak talepleri, her türlü toplumsal hak arayışından ayrı tutulabilir. Örneğin, Ermeni cemaatleri Fransız Devleti'nden 1915'deki Ermeni soykırımını tanıması talebinde bulunurken, hiçbir şekilde, yaşadıkları toplumsal adaletsizlik ya da güçlüklerden söz etmemektedirler. Ama çoğunlukla, toplumsal eşitsizliklerden ve 'tanınmamak'tan muzdarip olanlar, aynı zamanda, kültürel varoluşları içinde yok sayılan, toplumsal varoluşları içinde de aşağılanan ya da dışlananlardır.

Acaba, bu iki sorunu özünden kavramaya karar verdiğimizde, tek bir politikayı mı, iki ayrı politikayı mı devreye sokmalıyız? 70'li ve 80'li yıllarda, başta Kanada ve Avustralya olmak üzere kimi ülkeler, "bütüncül" çokkültürcülük olarak adlandırdığım yaklaşımı benimsediler; ki bu, azınlıklara kültürel haklar tanırken, aynı zamanda onlara sağlık hizmetlerinden yararlanma, ev ve iş bulma gibi toplumsal yaşamın çeşitli alanlarında yardım etmek anlamına gelir. Buna karşılık Amerika Birleşik

Devletleri'nde, "parçalı" bir çokkültürcülükten söz edilebilir; yani, kültürel tanınma talepleri bir şeydir, toplumsal taleplerse başka bir şey. Dolayısıyla, "olumlayıcı eylem" (affirmative action) denilen şeyin hiçbir kültürel tanıma boyutu yoktur. Örneğin, siyahlara, tarihleri, edebiyatları, müziklerinden ötürü "Afrikalı-Amerikalı" olarak tanındıkları söylenmez, ama örneğin üniversiteye girerlerken, kendilerine kimi ayrıcalıklar tanınır.. Bütün bunlar, azınlıklara mensup olup, gerektiğinde de kültürel hak arayışları için harekete geçebilecek bireylerin yararına işleyen sosyal politikalardır.

Son olarak, geçmiş yılların üçüncü bir önemli kazanımı da, alanları birbirinden ayırmayı, üç düzlemi birbirine karıştırmamayı öğrenmiş olmamızdır. Kültürel farklılıkların yükselişini, bu yükselişin koşullarını, bu farklılıkların bünyelerinde barındırdıkları gerilimleri, ortaya koydukları talepleri ve meydan okumaları, yol açtıkları çatışmaları, alabilecekleri açık ya da (cemaatçilik, entegrizm, ve ırkçılık gibi) kapalı biçimleri analiz etmek bir şeydir. Bunlar hakkında değer yargılarına varmak, onlar için neyin iyi veya kötü, neyin âdil veya adaletsiz olduğuna dair düşünüp, onlara yönelik politikalardan hangisinin benimseneceği ya da reddedileceğini söylemek başka bir şeydir. İyi ve kötünün, âdil ve adaletsizin, doğru ve yanlışın tanımını yapıp, bu tanım doğrultusunda bir politika önermek ise bambaşka bir şeydir. Birinci durumda, harekete geçmesi gereken, başta sosyoloji olmak üzere, sosyal bilimlerdir; ikincisinde, daha çok politika felsefesi; üçüncüsünde ise, siyasal bilimlerdir. Bu üç yaklaşım birbirine karıştırılmamalıdır: bir analiz önermek başka şey, eyleme yönelik bir konum önermek başka şey, çokkültürcülük gibi bir politikanın devreye sokulmasını önermek ise bambaşka birşeydir.

2. Değişimler

Tüm 70'li, 80'li ve 90'lı yıllar boyunca, tartışmalar, önce siyaset felsefesi içinde, sonra bizzat siyasi alanda, en son olarak da sosyal bilimler içinde, hararetle sürmüştür. Anglo-sakson dünyada önemli tartışmalar, "liberaller"i "cemaatçiler"e [communautariens] karşı; Fransa'da ise, Régis Debray'nin 80'li yılların ortalarında geliştirdiği terminolojiyle söylersek, "demokratlar"ı "cumhuriyetçiler"e karşı konumlandırmıştır. Bu tartışmalar, kesildi diyemeyiz belki ama, tükendi diyebiliriz; sonuçta uzun yıllardır gerçek anlamda hiçbir yeni argüman önerilmemiştir. Çokkültürcülük de aynı şekilde, hem de ortaya çıktığı yerde, tartışmaya açılmış hatta kendisine karşı savaş açılmıştır; ancak hâlâ aynı yerde, bu tip politikalar, tartışma ve çatışma konusu olmaya devam ediyorsa da, argümanların formüle edilme biçimlerinde hiçbir gelişme kaydedilmemiştir. "Bütüncül" çokkültürcülüğün uygulandığı ülkelerde, bu görüşe duyulan bağlılığın zayıflamış olduğunu, ancak bir politika

olarak önemini kaybetmekle birlikte, tamamen yok olmadığını; örneğin Amerika'da oldukça güç kaybettiğini, Fransa gibi bir ülkede ise aksine, hem kültürel tanıma politikaları hem de "pozitif ayrımcılık" yönündeki abartılmaması gereken yeni açılımlarla "parçalı" çokkültürcülüğün çekingen ve mütevazı bir ilerleme kaydettiğini belirtelim. (Amerika'da kullanılan "affirmative action" teriminin "pozitif ayrımcılık" olarak Fansızca'ya çevrilip uyarlanması da işte bu ilerlemenin sonucudur.)

Ancak herşeye rağmen, ele alınması gereken önemli değişimler söz konusudur.

a. Analizin çerçevesi

Değişimlerin ilki, kültürel farklılıkların ele alındığı çerçeveye bağlıdır. Klasik olarak, konuyla ilgili düşünce ve tartışmalar, devletler ve uluslar çerçevesinde yürümektedir. Ben de buraya kadar, Fransa, Kanada, Amerika Birleşik Devletleri, İngiltere gibi ülkelerin isimlerini andım. Oysa ki bu, söz konusu tartışma için mutlaka en uygun çerçeveyi teşkil etmek durumunda değil. Kültürel farklılıklar, bugün, farklı görünümler altında da olsa çok sayıda ülkede ortaya çıkmış, ve hızla ulusaşırı nitelik kazanmış durumdadır.. Bir yandan eski diasporalar varlığını sürdürürken, bir yandan da yenileri yaratılmaktadır; Paul Gilroy'un 90'lı yıllarda söz ettiği "Black Atlantic" diasporası bunlara örnektir. Karmaşık sınıraşırı ağlar, kültürel yaşam biçimleri ile ekonomik pratikleri birleştirmekte; kimi zaman, bugün Akdeniz havzası etrafında -ve başka pekçok yerde- dolaşım halinde olan, sürekli altında oldukları gettolaşma tehdidinden kaçarken aynı zamanda da ticarî değiş-tokuş biçimleri geliştiren sayısız Mağrip kökenli göçmen "karınca"nın örneklediği, Alain Tarius'un "tabandan" küreselleşme dediği şeyi ortaya koymaktadır. Hem analizin hem de 70'li yıllardan 90'lı yıllara kadar hâkim olan tartışmanın üzerine kurulduğu model, farklılıklar modelidir; bu farklılıklar, kimi zaman, (Fransa'da, Korsika ve Brötonya örneğinde olduğu gibi) zaten ulus-devletin içinde bulunabilirken, kimi zaman, o ülkeye yerleşmeye gelenler (çoğunlukla gönüllü olarak, ama bazen de, John Ogbu'nun kölelikten gelen Amerikalı siyahlar için kullandığı ifadeyle, "gönülsüz" bir azınlık oluşturmak üzere gelenler) tarafından ortaya konulabilmekte, kimi zaman da, (homoseksüel kimliği örneğinde olduğu gibi) icat edilebilmektedir. Ancak bu model, kısmî, dolayısıyla da eksik bir modeldir: diasporaları, *noria*ları, transit meselelerini, sınır bölgelerin oluşumu gibi konuları gözardı etmektedir. Örneğin, Brezilya'ya göç etmiş Japonların,

Japonya'ya "geri dönen" ama orada kalmayıp Kanada'ya veya Avustralya'ya gitmeyi hayal eden, fiziksel (yani japon) görüntüleri dolayısıyla ırkçılığa maruz kaldıkları hissiyle ve Brezilya'ya gönülden bağlı bir şekilde Japonya'da yaşamayı sürdüren torunlarının deneyimini nasıl anlayacağız? Amerika Birleşik Devletleri'ndeki meksikalıların varlığını, Amerika'nın iç meselesi olarak basit bir "Meksikalı-Amerikalı" sorununa indirgeyebilir miyiz? Amerika Birleşik Devletleri ile Meksika arasındaki, sınırın her iki tarafını kendi başına birer alana dönüştüren sınır bölgesinin önemini, ve analizin her iki ulusal çerçeveyi -ve hatta daha ötesini- de değerlendirmesinin ne kadar gerekli olduğunu anlamak için, Yvon Le Bot ya da Olga Odgers'in çalışmalarını okumak yeterlidir.

Fransa kendisini genelde bir "pota", bir kavşak olarak görür, ve oraya ulaşabilen göçmenlerin orada yaşamayı düşlediklerine inanır. Ancak, Manş'ın altına giden tünelin girişinin çok yakınında bulunan -ve Smaïn Laacher tarafından derinlemesine incelenen- Sangatte Kızılhaç Merkezi'nde (merkez İçişleri Bakanı tarafından kapatılmadan önce) yaşanan olaylar açıkça göstermiştir ki, çok sayıda göçmenin kafasında tek bir düşünce vardı: İngiltere'ye ve belki ordan da başka diyarlara gitmek üzere Fransız topraklarını terk etmek. Üstelik bu model, gerçeklerle pek az örtüşen bir iş ve emek anlayışına dayanır; ve görmezden gelmek ya da suç olarak damgalamak dışında birşey yapamadığı yasadışı/yeraltı/kaçak iş olgusuna, hak ettiği önemi verebilecek kapasitede de değildir.

Küreselleşme, ulus-devletleri ille de zayıflatmak durumunda değildir. Ancak, 'içeri'nin sorunları ile 'dışarı'nın sorunları arasındaki, iç güvenlik ile savaş veya diplomasi arasındaki sınırları bulanıklaştırdığı ortadadır. Bu durumun örnekleri, (Mart 2004'de) İspanya'daki yasama meclisi seçimlerine hâkim olan, ya da olmayı hedefleyen, "küresel" terör hareketlerinde, ve bugün, Fransa'yı okullardaki "açık" dinsel işaretlere yönelik yakın tarihli yasasını geri çekmeye zorlayan Irak'taki Fransız rehineler olayında görülmüştür. Bu durumda, örneğin Fransa'daki yeni antisemitizmi; İsrail-Filistin çatışmasını ve bunun Fransız toplumuna nüfuz etme biçimini göz önüne almadan anlayabilmek, hele de kendilerini bu çatışmayla az çok doğrudan biçimde ilgili -hatta buna dahil- hissedebilecek bir Yahudi, Arap ve Müslüman nüfusunun varlığı düşünüldüğünde, olası mıdır?

Küreselleşmeye eklenen iki boyut daha söz konusudur; birincisi, ulus-devletlerin, Avrupa'da, bu meselelerle ilgili düşünce kategorilerimizi tutarlı hale getirmeyi zorunlu kılan bir Avrupa yapılanması sürecini başlatmış olmalarıdır. Oysa bu, pek de öyle basit değildir. Bu yüzdendir ki, örneğin,

Ulus'un toprak hukuku ile tanımlandığını savunan Fransa ile kan hukukunu herşeyin önüne koyan Almanya arasında, Almanya'nın son yıllarda kapamaya başladığı, bir mesafe vardır. Yine bu yüzdendir ki, örneğin, etnik veya kültürel azınlıkların tanınmaması yönündeki söylem ve uygulamalar, İngiltere'nin kültür politikası tarafından ırkçı olarak nitelenirken, Fransa'da, bu tür söylemler ortaya çıktığı andan itibaren ırkçılıktan söz edilmeye başlanır. Söz konusu ikinci boyut ise, kültürel farklılıkları düşünmek için toprağa ilişkin bir çerçeve belirlemek isteyen kişinin işini zorlaştıran bir boyuttur. Bu farklılıkların oldukça yerel olabileceği, ulusal çerçeveye hiçbir gönderme yapmaksızın, bir kente, hatta bir mahalleye kadar indirgenmiş olabileceği ortadadır; elbette bu durum, bu farklılıklardan yola çıkanların sınıraşırı bir ölçekte iş görmelerine engel teşkil etmez. Nitekim Fransız banliyölerinde, örneğin Paris'i hiç tanımayan, hiçbir şekilde Fransa içinde dolaşmayan, ama ailelerinin uzaktaki memleketlerine düzenli olarak giden gençlerle karşılaşabiliriz.

b. Farklılıkların içeriği

70'li yıllardan 90'lı yıllara kadar süren tartışmalar, belirli bir kültürel farklılıklar imgesinin hâkimiyeti altındaydı: çoğunlukla, bu farklılıkların her birinin, belli bir istikrara ve ötekilerle uyum içinde birarada olmayı öğrenme yetisine az çok sahip, görece sınırları belirlenmiş birer bütünlük olduğu düşünülmekteydi –sorun da zaten, Alain Touraine'in çok önemli çalışmasında dile getirdiği gibi, "farklılıklarımızla birlikte, *birlikte* yaşamak" değil midir?

Ancak, tam da bu noktada, tuhaf bir biçimde indirgemeci, ve tamamlanması gereken, bir imge ile karşı karşıya bulunuyoruz. Tamamlayıcı nitelikteki ilk görüş ise, kültürel melezleşme ya da karmalaşma temasının güçlü bir şekilde geri dönüşü ile oluşmuştur. Meksika tarihçisi Serge Gruzinski'nin hoş bir şekilde anlattığı bu tema, en azından Fransa gibi bir ülkede, politik olması muhtemel nedenlerden ötürü, öne çıkabilmiştir. Aslında bu tema, ideolojik ve politik olarak bir çifte avantaja sahiptir: bir taraftan karmalığı ve (açıkça tanımlanmış sınırların ve istikrarın bulunmadığı bir sürekli değişim ve yeniden-oluşum mantığı içinde kurulmuş) grup ve azınlıkların eriyerek yokoluşunu desteklerken, bir taraftan da kültürel kimliklerden söz etmeye imkân vermektedir. Melezlikten söz etmek, kültürel yenilenme sürecinin varlığını kabul etmek, kültürel aktörlerin -ama hiçbir şekilde, sonradan çokkültürcü bir politika ya da kolektif haklar talep edebilecek grup veya azınlıklar oluşturmaya muktedir olmayan aktörlerin- varlığını tanımak demektir. Politik modelin cumhuriyetçi olduğu, dolayısıyla

da kamusal alanda kültürel farklılıkların tanınması yönündeki girişimlerin düşmanca karşılandığı Fransa'da, melezlik temasının cumhuriyet düşüncesi (hatta bu düşüncenin en sert "cumhuriyetçi" yorumları) ile nasıl uyum içinde olduğunu anlamak pek de zor değildir. Simetrik olarak, azınlıklara ve onların haklarına çok daha açık olan toplumlarda, melezlik teması, cemaatçiliğe karşı direnç göstermenin bir yolu; bir tür kozmopolitizme değilse bile, melezliğin ilke olarak sorgulayamayacağı evrensel değerlere başvurmanın bir yoludur. Melezlik/hibritlik, melezleşme/kreolizasyon gibi komşu temaların yeniden-keşfinin, kuşkusuz, başka nedenleri de vardır, ve bunun gözlemlenebilir gerçekliklerle örtüşen bir durum olduğunu da mutlaka görmek gerekir: bu olgu, farklılıklar üzerine geliştirilen düşünceye, daima, tamamlayıcı bir boyut getirmiştir.

Daha önce sözünü ettiğimiz, ama yeniden ele almamız gereken, bir diğer aydınlatıcı görüş de, kendini son yıllarda daha da güçlü bir şekilde kabul ettiren 'özne' kavramı üzerinde temellenen görüştür.

Sosyal bilimlerin gitgide nasıl daha fazla işine yaradığını başka bir bağlamda gösterdiğim bu kavram; kendisiyle birlikte, icat etme, yaratma/yaratıcılık, bağlanma/adanma gibi kavramları düşünmemize olanak veren araçlara sahip olduğumuz ölçüde, analizin merkezine yerleştirilebilir: kimlikler, belleğin işleyişi, bir kültürle özdeşleşme süreci, bugün, bireylerin kendilerine verdikleri emek, yaptıkları seçimler, herkesin kendi deneyiminin öznesi olma yetisi (ve öteki için de aynı özne olabilme yetisinin kabulü) göz önüne alınmaksızın anlaşılamaz. Ancak bu yeti, pekçok farklı biçimde ortaya çıkabilir –örneğin ırk ayrımcılığı ya da toplumsal dışlanma yoluyla, engellenmiş ve hatta yasaklanmış olabilir. Daha önce de belirttiğim gibi, bu durum, bir kültürel farklılıkla özdeşleşmeye kadar varabilir, kolektif kimliklerin üretimine katkıda bulunabilir (Müslüman olmayı seçiyorumdur örneğin), bir melezleşme deneyiminin tam ortasında olabilir (melez olmayı, ötekilerin de kendi kültürlerini icat ettiği bir süreçte, kendi icadım olan bağdaştırmacı [syncrétique] bir kültürü yaşatmayı seçiyorumdur örneğin). Bu yeti, aktörü, "saf" ya da melez olsun, herhangi bir tikel/yerel kimliğe olan aidiyeti aşmaya, kendisini herhangi bir bağlılığı olmayan tekil bir özne olarak ifade etmeye de götürebilir. Dolayısıyla, çok çeşitli figür ve durumlar vardır; basitleştirir ve özetlersek, başlıca beş durumdan söz edebiliriz.

3. Kültür ve politika: beş konfigürasyon...

Bundan böyle beş temel kültürel farklılık tipi üzerinden düşünmemizi öneren gözlemlerimizi gerçekten de özetleyelim.

a. Beş farklı figür

Aslında şimdi, en yapılandırılmış kimliklerden kimliğin bireyci reddine kadar uzanan bir eksen belirleyecek durumdayız.

- Eksenimizdeki birinci nokta, kültürel kimliğin, bir yeniden-üretim mantığına dayandığı noktadır. Bu kavramla ilgili çekincelerimi daha önce paylaşmıştım; kendini yeniden-üretmekten ve tehditlere karşı direnmekten başka seçeneğin bulunmadığı uzun bir geçmişe en fazla gömülü görünen kimlikler, dikkatle incelendiğinde, aslında en fazla yenilik taşıyıcısı olanlardır –tek bir örnek vereyim: Ronan Le Coadic'in aynı adı taşıyan kitabında gösterdiği gibi, Breton kimliği, bir icattır; müzikten söz ediyorsak, oldukça yeni, mimariden söz ediyorsak iki yüzyıl önce Ile de France'dan ödünç alınmış bir icattır, üstelik de sıkça, oldukça eski ve geleneksel bir kimlik olarak sunulmaktadır. Yine de, bazı kimlikler söz konusu olduğunda, muhtemelen belirgin bir yeniden-üretim boyutuyla karşı karşıya kalabiliriz. Esas olan, bu kimliklerin, tekil özneye en ufak bir yerin ayrılmadığı, otoritenin ve grup yasasının herşeyden önce geldiği bir işleyişi talep etmesidir. Kimlik burada, Louis Dumont'un ifadesiyle söylersek, "holist" bir analizin parçasıdır; bireylerin değil, totalitelerin bakış açısının benimsenmesini ister.. Çoğunlukla da, ya kendini daha iyi muhafaza etmek için yalnızlaşmayı ya da (bir ülke sınırları içindeyse) ayrılmayı ve özerkleşmeyi talep etme ihtimali vardır; ama asla, içinde varlığını sürdürdüğü daha geniş bir toplumun değerlerini kolayca kabul etmesi ihtimali yoktur.

- Bu eksen üzerindeki ikinci nokta, kolektif kimliğin görece istikrarlı hale getirilmiş ve sınırları belirlenmiş, ama aynı zamanda canlı ve dinamik olduğu noktadır; burada, kolektif kimliğin icat etme ve yeniden-üretim mantıkları tarafından taşındığını kabul etmek koşuluyla, bu kimliğin daha geniş bir topluma ait olma ve demokratik bir alana sorunsuz dahil olma yetisine sahip olduğunu söyleyebiliriz. En önemlisi, burada, grup ile tekil öznenin karşılıklı olarak birbirini yok etmemekte, aksine birbirini tamamlamakta oluşudur. Burada, toplumun genel, bireyci değerleriyle, azınlıkların kolektif değerleri arasındaki, evrensel ile tikel/yerel arasındaki, az çok gerilimli, birleşme veya eklemlenme olasılıkları ne kadar çok sayıdaysa o kadar da çok değişke vardır.

- Eksenimiz üzerindeki bir üçüncü nokta, göçebe figürü, ya da, George Simmel'in kullandığı anlamıyla, yabancı figürü ile biçimlenmektedir –ki Simmel, yabancının topluma tamamen dışsal ve uzak olmadığını, ama aynı zamanda, nasıl hem mevcut hem mesafeli, hem yakın hem uzak olduğunu

açıklamaktadır. Göçebe, güçlü ve istikrarlı bir kolektif kimliğe bağlı olabilir; bir diasporaya ait olabilir, ki Çiganlar'ın -yerleşik düzene geçmedikleri sürece- Batı Avrupa'da yaygın olarak içinde bulundukları durum, tam da buna örnek teşkil eder. Göçebelik, üyelerinin öznelliği için belli bir özgürlük alanı bırakır; özellikle de, ulus-devletin ve sınırlarının belirlediği çerçeveye razı olmaz, hatta bazen, göçebeliği ulus-devletin katı çerçevesi içinde değerlendirerek politika yapmaya kalkışan biri için ağır bir meydan okumaya dönüşebilir.

- Dördüncü nokta ise, kültürel kimliğin, melezleşmenin ürünü olduğu, dolayısıyla da, geçici değilse bile, sınırları belirsiz ve istikrarsız olduğu, bir grup oluşturmadığı (ya da istikrar kazandığı takdirde, bizi yeniden bir önceki noktaya götürecek olan) noktadır. Bu durumda, tekil özne, kendisini gruba bağlayabilecek ama ona karşı da konumlandırabilecek olan gerilimlere boyun eğmek durumunda değildir. Bu ifadeden, melezliğin, ille de, öznenin yaratıcılığının ortaya çıkmasına elverişli olduğu sonucu çıkarılmamalıdır; tam tersine, hiçbir kimliğe sahip olmama, hiçbir yere ait olmama hissini doğurabilir, imkânsız ya da sancılı bir öznellik üretebilir.

- Eksenimiz üzerindeki son nokta, öznenin, hiçbir kültürel kimlikle hiçbir ilişkisinin olmadığı, her türlü bağdan kurtulmuş olduğu, herhangi bir grup ya da azınlığa bağlı olmadığı noktadır. Kültürün aktörü olarak kendini inşa etme ve yaratıcılık kavramları, yalnızca öznenin bakış açısına ve dolayısıyla her türlü Dumont tarzı "holizm"e gönderme yapar.

Bu beş figürün siyaset ile kurdukları ilişki elbette aynı değildir, ve benim de konuşmamı sonuçlandırmak istediğim nokta burasıdır.

b. Politikaya geçiş

Aktörler, kültürel kimliklere gösterilen politik muameleden ne bekleyebilirler?

- Bir yeniden-üretim mantığından hareket eden aktörler, kimliklerinin muhafaza edilmesini, dışarıdan bulaşabilecek herşeye karşı korunmasını ve kimliklerinin gelişip yayılabilmesini isterler. Politikadan, ya kendilerine özerklik tanımasını, hatta -kendi kurallarını uygulayabilmeleri için- bağımsızlık vermesini, ya da kendilerine belirli kültürel haklar tanımasını, hiç değilse, grubun, üyeleri üzerinde sıkı bir denetimi koruyabilmesi, çoğunlukla dışarıdan evliliklerle başlayan grup içi çözülmeyi önleyebilmesi, içeri ile dışarı arasına ördüğü yüksek duvarı ayakta tutabilmesi için, belirli toleranslar

tanımasını beklerler. Bu durumda, başta kadın-erkek eşitliğini göklere çıkaran değerler olmak üzere, aklın ve hukukun evrensel değerleri, hiçe sayılma tehlikesiyle karşı karşıyadır; tekil öznelerin özgürlüğü tamamen grubun ve grup önderlerinin kararlarına tâbidir. Çokkültürcülük bu durum için tamamen uygunsuzdur, çünkü evrensel değerler ile yerelliklerin eklemlenmesini önermektedir; oysa aktörler, bu ikisini birbirine karşı konumlandırmakta ve birincilere karşı ikincileri seçmektedirler.

- Sınırları belirlenmemiş, görece istikrarlı hale getirilmiş ve kişisel öznelliğe açık bir kolektif kimlik söz konusu olduğunda ise, herşey değişir. Çünkü burada, bu kimliklerin talepleri karşısında uygulanacak şu veya bu tip bir üzerine düşünmek için, politik ve felsefî bir tartışma mümkündür. En gerçekçi -ve tartışılmayı hak eden- iki çözüm önerisi, tolerans* ve tanımadır: birincisi, aktörlerin farklılıklarını, kamusal alanda da, yaşamalarına, düzeni bozmadıkları ve sorun çıkarmadıkları sürece, izin verir. İkincisi ise, kültürel haklar önerir. Her ikisinin de avantajları ve sakıncaları vardır. Tolerans politikası, ulusal güvenlik ya da kamu düzeni ile ilgili muğlak formüller dışında herhangi bir meşrulaştırmaya gerek görmeyen iktidar tarafından kolayca kısıtlanabileceğinden, hitap ettiği grupları kırılganlaştırır. "Tolere edilmiş" olanlar, ikinci sınıf vatandaşlar, ya da büyük gerilim ve kriz dönemlerinde, zulüm görme saplantısı içine itilen vatandaş-olmayanlardır. Üstelik "tolerans", söz konusu azınlıkların kültürlerini, kamusal alanda geniş bir görünürlükten men etmek suretiyle bile olsa, saf dışı bırakır. Tanıma politikası ise, aksine, kimliklerin içe kapanma süreçlerinde teşvik edici bir unsura dönüşebilir. Kazanılmış kültürel haklar, aslında, yeniden-üretim mantığına geri döndüren, söz konusu grupların üyelerini ve tüm bir toplumu, cemaatçiliğin zararlarına maruz bırakan sapmalara zemin hazırlar. Sonuçta, kimliğin kolektif yeniden-üretimine yönelik politik tutumu tehdit eden iki unsur vardır. Bunlardan birincisi, toleransın doğurabileceği saf dışı bırakma; ikincisi ise, başta evrensel değerlerle uyum içinde göründüğü halde, bu değerlerin inkârı demek olan cemaatçilikle sonuçlanan sapmadır.

- Göçebelik, diaspora ağları, *noria*lar, kimi durumlarda, bir önceki durumdakine benzer türde sorunlara yol açabilir: aynı zamanda, aktörlerin evrensel değerlere saygı göstermesini sağlayarak, onların tikelliklerine / yerelliklerine saygı gösterecek bir politik tutumu nasıl garanti edebiliriz? Bu noktada, herşey karmaşıklaşmaktadır, çünkü, sözünü ettiğimiz, birçok kültürde ve ulusal aidiyette oldukça hassas olan, ulusaşırı veya sınıraşırı, üstelik de muhtemelen istikrarsız olan unsurlardır; ki bu durum, onlarla ilgili politik karar alınması sürecini, bu süreç esas olarak bir devlet bünyesinde

gerçekleştiği için, hiç de kolaylaştırmamaktadır. Ucu bu farklılıklara dokunan herşey, hem iç politikayı hem de uluslararası politikayı işin içine katar: örneğin, Fransa, 1915 soykırımını resmî olarak tanımakla Ermeni cemaatlerini memnun ederken, Türkiye ile yaşanacak diplomatik sorunlara da zemin hazırlamaktadır. Ya da örneğin, bugün artık unutulmuş olan, 1989'da yaşanan ilk başörtüsü krizi, Fransız siyasî otoritelerinin tavrı sayesinde değil, Fas kralı II. Hassan'ın Faslı ailelere mensup kız çocuklarından, ünlü "çarşaf"larını okula giderken takmamalarını istemesi sayesinde çözülebilmiştir. Çokkültürcülük burada da, hitap ettiği grupları, (onlara, genellikle ulusal nitelikte kurumlara yönelik haklar ve tanınma sağlayarak) istikrarlı hale getirmeye kalkıştığı andan itibaren uygunsuz olur; çünkü bu gruplar, istikrarlı olduklarında bile, donup kalmamak ve dolaşım halinde olabilmek ihtiyacı içindedirler. Kültürel haklar, bu hakları tanıyan toplumun içinde kök salmış olmadığı, ve ancak kısmen kullanıma geçirilebildiği sürece, ne anlam taşıyabilir ki?

- Kültürel melezliğin ise, temelindeki birbirine karışma ve değişme mantığına tamamen karşıt olan kolektif tanıma politikalarından bekleyebileceği hiçbir şey yoktur. Böyle bir politika, yani çokkültürcülük, diğer bir deyişle kültürel haklar tanınması, melez olarak kalabilmek için sürekli olarak kendisini dönüştürmek durumunda olan birşeyi, olsa olsa donuk ve hareketsiz hale getirebilir. Kültürel melezleşmenin aktörleri, ve destekçileri, politik düzeyde yükselmeye çabalamaktan hiçbir çıkar elde edemezler; bu çaba sonunda ancak ruhlarını kaybedebileceklerdir. Ancak, onların da, melezleşmenin tam anlamıyla etkili olabilmesi için, elverişli politik koşullara; sadece dahil oldukları kültürü değil toplumun bütününü kapsayacak büyük bir zihinsel açılıma, geniş dolaşım ve iletişim olanaklarına gereksinimleri vardır. Demokrasi ruhu, yaratıcılık ve kültürlerin iç içe geçişi için hem elverişli hem de gereklidir. Ama burada, herkese, birer birey olarak, kültürel karmalık içinde kendini inşa etme imkânı tanınırken, gruplara oldukları gibi var olma hakkının tanınmaması söz konusudur. .

- Nihayet, tekil özne, herhangi bir bağı olmayan basit bir tekillikten kaynaklandığı sürece, kişisel deneyimini yaşamasına izin vermeyecek şekilde kendisini zapt eden her türlü aidiyetten uzak, kendini inşa ve ifade edebilmesi için, özgürlüğünü garanti altına alacak politik koşullara gereksinim duyar. Çokkültürcülük, onun için, bir engel ya da frenden başka birşey değildir; çünkü bu politika, kurulu/örgütlü grupları ve bu gruplara ait bireyleri kayırırken, tek başına/yalnız bireylere hiçbir şey sunmamaktadır..

Bütün bu görüşler, daha da açıklığa kavuşturulmayı hak etmekte; ama yine de, bu halleriyle bile, politik açıdan üç önemli saptama yapmamıza imkân vermektedirler. Bunlardan ilki, tek bir kültürel farklılık olmadığı, birçok kültürel farklılık olduğu, ve her bir kültürel kimlik figürünün bir diğerinden tamamen farklı tartışmalar ve politik davranış biçimleri doğurduğu saptamasıdır. İkinci saptamanın ortaya koyduğu şudur: kültürel farklılıklar, ne kadar istikrarlı vė ulus-devlet çerçevesine ne kadar bağlı iseler, o kadar hak arayışında bulunabilecek, kamusal alanda tanınmayı ve (doğrudan veya dolaylı olarak) politik alanda temsil edilmeyi talep edebilecek güçtedirler. Diğer bir deyişle, temsilî demokrasi oyununa katılma, hiç değilse bu oyunu sorgulama yetisine sahiptirler. Tam tersine, melezlik ve daha da belirgin olarak bağlantısız öznenin bireyciliği, hiçbir olası politik temsil biçimine açılamaz. Üçüncü dersimiz de işte buradan çıkmaktadır: bireysel öznellik ne kadar uygulamaya geçirilirse, o kadar (bir kolektif kimliğin tanınmasından önce ya da bu tanımanın yokluğu durumunda) temel bir talep haline gelir; ki bu, aktörün demokrasiden, bir kültürel hak elde etme olanağından çok daha başka birşey beklediğinin göstergesidir. Bu durum, kimi zaman, bir katılım talebine/iradesine, dolayısıyla da katılımcı demokrasiye yönelik bir çağrıya dönüşebilir. Ama özünde bu, kültürel anlamda, eylem düzeyinin, politik düzeyden kopuk olabileceği anlamına gelmektedir; yani aktörler, politik sistemden, özgürlük, eşitlik, adalet gibi çok genel şeyler dışında -ya da şöyle diyelim, kendilerine hiçbir özel politizasyon biçimi dayatmayan salt varolma koşulları dışında- hiçbir şey beklememektedir. Bu yüzdendir ki, Fransa'da kültürel melezlik, Cumhuriyet değerlerinin hizmetinde bir ideoloji işlevi görebilmekte, ılımlı haliyle bile ehven-i şer olarak görülen çokkültürcülük karşısında güvenli bir seçenek olarak sunulabilmektedir.

Nihayet, şüphe düzeyimizi daha da yukarı çekerek sonuca varmak üzere, bütün bu açıklamaların, analizimizi zora sokabilecek somut bir boyutu hesaba katmadığını belirtelim; ki bu boyut, kimliklerimizin muhtelif olduğu, bir kişinin -çelişkili ve anlaşılmaz görünebilecek şekilde- birden fazla farklı figürün özelliklerini gösterebileceği, hatta kişinin tutarlı politik bir söylem tutturmaya kalkıştığı anda çelişkiler içinde boğulabileceği gerçeğinden ibarettir.

Toplumsal Felsefenin Bugünkü Durumu ve Bir Toplumsal Araştırma Enstitüsünün Görevleri*

Max Horkheimer
Çev: Alber Nahum
Seçil Doğuç

Toplumsal felsefe, geniş anlamda felsefeye duyulan ilginin odağında yer alıyor olsa da, çağdaş felsefi çalışmaların veya temel entelektüel uğraşların çoğundan daha iyi bir konumda değildir. Toplumsal felsefenin mevcut kavramsal biçimlerinden hiçbiri, genel geçerlilik iddiasında bulunamaz. Halihazırdaki entelektüel durum, disiplinlerin geleneksel sınırlarının sorgulandığına ve belirsizliğin öngörülebilir gelecekte de süreceğine işaret ediyor; öyle ki, bu tespit ışığında çeşitli araştırma alanlarını kesin olarak betimlemeye girişmek zamansız görünebilir. Bununla birlikte, toplumsal felsefeyle ilişkili genel kavramlar özlü bir biçimde ortaya koyulabilir. Toplumsal felsefenin nihai amacı insan yazgısındaki değişimlerin felsefi açıdan yorumlanmasıdır – fakat salt bireyler olarak değil bir topluluğun üyeleri olarak insanların yazgıları. Öyleyse, toplumsal felsefe her şeyden önce, ancak insanların toplumsal hayatıyla bağlantılı olarak anlaşılabilecek olgularla ilgilidir: devlet, hukuk, ekonomi, din – kısaca, insanlığın bütün maddi ve tinsel kültürü.

Bu anlamda, toplumsal felsefe, klasik Alman İdealizminin gelişim sürecinde belirleyici bir felsefi görev üstlenmiştir. Hegelci sistemin en zorlu veçheleri bu türden bir toplumsal felsefenin ulaştığı üstün başarılardır. Bu, Hegel'den önceki felsefenin, toplumsal felsefe meseleleriyle ilgili olmadığı anlamına gelmez, aksine, Kant'ın başyapıtları, hukuk, sanat ve dinle ilgili felsefi teoriler içermektedir. Ama bu toplumsal felsefe, yalıtılmış özne [*Einzelpersönlichkeit*] felsefesinden kök almış; söz konusu varlık alanları da özerk kişinin izdüşümleri [*Entwürfe*] olarak anlaşılmıştı. Kant, rasyonel öznenin bütünlüklü birliğini, her bir kültürel alanın kurucu ilkelerinin biricik kaynağı yapmış; böylece kültürün özü ve örgütlenmesi sadece bireysel dinamikler temelinde, kendiliğinden ego'nun temel etkinlik kipleri olarak anlaşılabilir kılınmıştı. Kant'ın felsefesinde özerk özne ile ampirik birey güçlükle bağdaştırılabilir olsa da, her bir rasyonel varlığın zihnindeki kültürel açıdan yaratıcı olası tüm etmenlerin soruşturulabileceği varsayılıyordu. Bireyüstü bir

* Max Horkheimer'in Frankfurt Üniversitesi Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün yöneticiliğini üstlendiği Ocak 1931'de yaptığı açılış konuşması. "Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung" başlıklı özgün metni İngilizceye çeviren John Torpey (içinde) *Between Philosophy and Social Science Selected Early Writings* MIT Press, Cambridge, 1993

bütüne ait, yalnızca toplumsal bütünlükte farkına varılabilecek ve kendimizi tabi kılmamız gereken varlığın üstten bağlayıcı yapılarının ise bu anlayışta yeri yoktur. Bu yapıların varolduklarını ileri sürmek dogmatik olmakla itham edilir ve onlara yönelmiş eylem ise yaderksel (heteronomous) olarak nitelendirilirdi. *Erdemin Metafizik İlkeleri*'nde Kant, ahlaki özneyle ilgili olarak, onun "(ister yalnız ister başkalarıyla birlikte) kendi kendine koyduğu yasalar dışında hiçbir yasaya tabi olmayan" bir kişi olduğu yazmaktadır.[1]

Kant'a bağlı idealist gelenek, özerk akıl ile ampirik bireylerin birarayа getirilmesinin zeminini hazırlamıştır. Sonlu insan varlığı ile sınırsız talep olarak benlik arasındaki gerilim de elbette Fichte'nin kendini öz-düşünümsellikte ortaya koyan ilk ego felsefesinde belirmektedir. Ebedi Ödev yani insani vazifemize* [*Bestimmung*] uygun olmamıza ilişkin ısrar, öznelliğin derinliklerinden kaynaklanıyordur. Böylelikle, öz-bilinç felsefenin tek vasıtası olarak kalmaktadır. Ancak Hegel bu öz-bilinci içebakışın zincirlerinden kurtarmış ve özümüz hakkındaki soruyu – kültür-yaratıcı özerk özne sorusunu – içinde, öznenin kendi kendisine nesnel biçimini verdiği tarihe kaydırmıştır.

Hegel için, tarihte mutlak Tin'in kültürel tözünü gerçekleştiren nesnel Tin'in yapısı – yani sanat, din, felsefe – bundan böyle öznenin eleştirel analizinden değil, tümel diyalektik mantıktan çıkarsanır. Tin'in ilerleyişi ve yapıtları öznenin özgür kararlarından değil, tarihin mücadeleleri içinde birbirini izlemekte olan başat uluslardan kaynaklanır. Tikelin kaderi tümelin yazgısı içinde gerçekleştirilmiştir; bireyin özü ya da tözsel biçimi de kendini kişisel edimlerinde değil, ait olduğu bütünün hayatı içinde dışavuruyordur. Böylece, kendi asli özellikleri içinde idealizm, Hegel ile bir toplumsal felsefe haline gelmiştir: içinde yaşadığımız (ve mutlak kültürün yaratımları için bir temel oluşturan) kolektif bütünün felsefi kavrayışı, şimdi aynı zamanda gerçek değer ve içeriği uyarınca kendi varoluşumuzun anlamına yöneltilmiş bir içgörüdür.

Bu Hegelci bakış açısını biraz daha değerlendirmeme izin veriniz. Toplumsal felsefenin halihazırdaki durumu, temelde, bu disiplinin çözülüşü ve mevcut bilgi seviyesinin gerisine düşmeden düşüncede yeniden inşa edilmesinin olanaksızlığı bağlamında anlaşılabilir. Hegel aklın amaçlarının gerçekleştirilmesini nesnel Tin'e, nihai olarak da Dünya Tin'ine bırakmıştı. Bu Tin'in gelişimi kendini "ulusların zihinlerinin somut fikirler"inin çatışmasında temsil eder; gelişimin zorunlu sonucu olarak bu fikirlerden "Tinin büyüklüğünün göstergesi ve süsü" olan dünya-tarihsel alanlar belirir.[2] Bu ge-

1 Immanuel Kant, *The Metaphysical Principles of Virtue*, trans. James Ellington (New York, 1964), s. 23.
* Johann Gottlieb Fichte'nin *Die Bestimmung des Menschen* adlı eserine gönderme. Fransızca ve İngilizcede "*destination*" veya "*vocation*" sözcükleriyle karşılanan *Bestimmung* bu bağlamda "vazife, belirlenim, yazgı ve eğilim" kavramlarını bağlayıp birleştirmektedir. (ç.n.)
2 *Hegel's Philosophy of Right*, trans. T.M.Knox (New York, 1942), §352, sf. 219.

lişim de, bireylerin kendi tarihsel etkinlikleri içinde bunu bilmesi veya istemesinden bağımsız bir şekilde meydana gelir ve kendi tarihsel yasasını izler. Ne var ki, Fransız Aydınlanması ve İngiliz liberalizminde olduğu gibi Hegel de insanların bireysel çıkar, dürtü ve tutkularının kesinlikle gerçek itici güçler olduğunu dikkate almaktadır. Büyük adamların eylemleri bile kendi bireysel amaçları tarafından belirlenmektedir. "Bu bireyler öncelikle kendi gereksinimlerini tatmin ederler; eylemlerinin amaçları hiçbir şekilde başkalarının gereksinimlerini karşılamak değildir." [3] Elbette, onlar "kendi çağdaşları arasında en uzak görüşlü olanlardır; can alıcı meselelerin hangileri olduğunu en iyi onlar bilirler ve yaptıkları ne olursa olsun doğrudur."[4] Ama tarihte hiçbir şey "meselelerle ilgili olanların etkin çıkarı olmaksızın yerine getirilmemiştir."[5] Hiç kuşku yok ki, bu rasyonel gelişim yasası kendini gerçekleştirmek için hem büyük adamların hem de kitlelerin çıkarlarından "kurnazca" yararlanmaktadır. Hegel nasıl geçmiş tarihi sadece dolaylı yoldan bu yasa temelinde ve doğrudan doğruya çıkar çatışması temelinde açıklıyorsa, çağdaş toplumun yaşam sürecini de aynı şekilde izah etmektedir. Bütünün nasıl olup da bireylerin kendi gereksinimlerini karşılama çabaları sonucunda ortaya çıkan "keyfiyetlerin karışımı"na[6] rağmen varkaldığının açıklamasını geliştirmek için Hegel, liberal ekonomistlerden Smith, Say ve Ricardo'ya gönderme yapar. *Hukuk Felsefesi*'ne göre, "sivil toplumun her üyesi kendi kendisinin amacıdır; ve bunun dışındaki hiçbir şey onlar için önem taşımaz. Ancak başkalarıyla ilişkiye girmeksizin, kendi amaçlarının tamamına ulaşamazlar. Dolayısıyla bu başkaları, toplumun tikel üyesinin amacı için araç teşkil ederler. Tikel bir amaç ise başka insanlarla kurulan ilişki aracılığıyla tümellik/evrensellik biçimini alır ve başkalarının esenliğinin gerçekleşmesiyle eşzamanlı olarak elde edilir."[7] Hegel'in gözünde Devlet ancak bu şekilde varolabilir ve toplumsal çıkarların çatışması tarafından doğrudan koşullanır.

Fakat, her ne kadar tarih ve Devlet "keyfiyetlerin karışımı"ndan evrilmeksizin ortaya çıkıyor; ampirik tarih araştırmacısı bir acı ve ölüm, ahmaklık ve alçaklık zinciri içine dalmak zorunda kalıyor; belirlenimli varlık [*Dasein*] kendi sonuyla tarifsiz işkenceler altında karşılaşıyor; ve tarih Hegel'in betimlediği gibi "ulusların mutluluğu, devletlerin bilgeliği ve bireylerin erdeminin katledildiği sunak"[8] olarak görünüyor olsa da, felsefe bizi ampirik gözlemcinin görüş noktasının üzerine yükseltir. Zira "genelde gerçeklik olarak adlandırılan," *Hegel'in Dünya Tarihi Felsefesi Üstüne Dersler*'de bize söylediği üzere, felsefe tarafından kendinde ve kendi için gerçekliği olmayan boş bir

3 G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History: Introduction,* trans. H.B.Nisbet (New York. 1975), sf.84 (çeviri değiştirildi).
4 Aynı yerde
5 A.g.y., s. 73.
6 *Hegel's Philosophy of Right*, § 189 Ek, s. 268.
7 A.g.y., § 182 Ek, s. 267 (çeviri değiştirildi).
8 Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History:* Introduction, s. 69

suretten fazlası olarak görülmez. Eğer geçmişteki olayların bütünüyle felaketli ve anlamdan yoksun olduğu izlenimine sahipsek, bu sözde farkındalıkta teselli bulabiliriz. Ancak teselli yalnızca başlangıçta hiç olmaması gereken bir talihsizliğin telafisinden ibarettir ve sonlu şeyler dünyasına aittir. Felsefe, bu yüzden, bir teselli aracı değildir. Felsefe bundan çok daha fazlasıdır; çünkü gerçekliği, görünürdeki bütün adaletsizlikleriyle birlikte dönüştürür ve rasyonel-olan'la uzlaştırır; böylece gerçekliğin İdea'nın kendisinde temellendiğini ve aklın gerçekliğin içinde ifa edildiğini gösterir.[9]

Hegel'in söz ettiği bu "dönüştürme" [*Verklärung*], tam da, gerçek insani özün basitçe içsellikte ve sonlu bireylerin fiili yazgılarında varolmadığını, bunun yerine, ulusların yaşamında ve Devlette gerçekleştirildiğini öne süren öğreti aracılığıyla meydana gelmektedir. Kendini dünya tarihi içinde sürdüren bu tözsel öz, bu İdea mefhumu karşısında, bireyin gözden çıkarılması felsefi önemden yoksun görünmektedir. Bu sayede filozof şöyle belirtebilir: "Tikel, tümel ile ilişkide yeterli olmayan bir kural gibidir, ve sonuç olarak bireyler kurban edilir ve terk edilirler. İdea varoluşun ve fani dünyanın talep ettiği bedeli öder, ancak bunu kendi kaynakları yerine bireylerin tutkularını kullanarak yapar."[10] Bireyler yalnızca içinde yaşadıkları bütüne katıldıkları oranda – daha doğrusu, bütün, bireyde yaşayabildiği kadarıyla – gerçeklik kazanırlar, çünkü bütünün yaşamı Tinin yaşamıdır. Bu anlamda, bütün Devlettir. Devlet, "yurttaşları uğruna varolmaz, daha ziyade devletin bizatihi amaç, yurttaşlarınsa onun araçları olduğu söylenebilir."[11]

Hegel'e göre, sonlu birey, Devlet içindeki özgürlüğünün kavramsal bilincine yalnızca idealist düşünüşle ulaşabilir. Hegel, felsefesinin başarısını – dolayısıyla bir bütün olarak felsefenin başarısını – bu dolayımlama işlevinde görmüştü. Onun için, bu işlev gerçekliğin "görünürdeki bütün adaletsizlikleriyle birlikte" dönüştürülmesiyle özdeştir. Almanya'da geçen yüzyılın ortalarına doğru Hegel'in sisteminin itibarının azaldığı zamanlarda, nesnelliğinin metafiziği, yerini, iyimser ve bireyci bir toplumda bireysel çıkarların önceden-düzenlenmiş uyumuna olan doğrudan inanca bırakmıştı. Ampirik varoluşla toplumsal bütün içindeki özgürlüğün bilinci arasındaki dolayım, artık sanki bir felsefe değil de yalnızca pozitif bilim, teknoloji ve endüstride çizgisel bir ilerleme gerektiriyormuş gibi gözükmekteydi. Ama bu inancın gittikçe boşa çıkmasıyla küçümseyici bir metafizik felsefenin öcünü aldı. Doğru gerçekliğinin, bütüne özünlü tanrısal İdea'da olduğuna dair felsefi inanış tarafından terk edilen birey, dünyayı "keyfiyetlerin karışımı", kendini de "varoluşun ve fani dünyanın talep ettiği bedel" olarak deneyimlemişti. Bi-

9 A.g.y., s. 67
10 A.g.y., s. 89
11 A.g.y., s. 94-95

reye ve ötekine [*Nächste*] yönelmiş aklı başında bir bakış artık – çatışan bireysel iradeler yüzeyinin altında, devamlı yenilenen kıtlığın ortasında, gün be gün aşağılanmanın ve tarihin dehşeti ardında – Aklın kendisinden yararlandığı söylenen bir kurnazlığı ayırt edememektedir. Hegel'in en büyük hasmı olan Schopenhauer, kendi tarihsellik-karşıtı, kötümser ve iyi niyetli felsefesinde işaretini verdiği gelişmenin başlangıçlarını görecek kadar yaşamıştı.

Kendini-düzenleyen tarihsel birimlere mensubiyetleri sayesinde bireylerin Tinin ebedi hayatının ve dünya tarihini kuran diyalektiğinin parçası olduğuna dair inanış – bireyi bu sefil varlığa gelme ve yok olup gitme zincirinden kurtaracağı varsayılan mefhum, nesnel idealizmle birlikte ortadan kaybolmuştur. Bireylerin ıstırabı ve ölümü – olgulara safdillikle inanan bir çağın nihai olguları olarak – çıplak anlamsızlıkları içinde belirme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Bireycilik ilkesindeki çelişkinin – yani, bir yanda verili toplumsal çerçeve içinde bireysel mutluluğun kesintisiz ilerleyişi ile diğer yanda bireylerin gerçek durumlarının görünümleri arasındaki çelişkinin – derinleşmesiyle felsefe ve özelde toplumsal felsefe daha önce olmadığı kadar acil bir şekilde Hegel tarafından kendisine atfedilen rolü ihyâ etmeye çağrılmıştır. Ve toplumsal felsefe bu çağrıya kulak vermiştir.

Marburg yeni-Kantçılığının insanların birey olmaktan ibaret olmadığı, "çeşitli çoğulluklar . . . halk ve amme içinde" bulunduğu ve "öncelikle varlıklarının çevresini daha geniş bir bütünlükte [*Allheit*] tamamladığı"nı [12] belirten ihtiyatlı teorisinden, (Hegel'de de olduğu gibi) insani varoluşun anlamını tarihin bireyüstü birimlerinde – bu ister sınıf ister devlet veya ulus olsun – gerçekleştirdiğini öne süren çağdaş felsefelere; Hermann Cohen'den Othman Spann'a felsefe, son onyıllarda en renkli sosyal felsefi sistemleri ortaya koymuştur. Ahlak ve hukuk felsefelerini, pozitivizme karşı tekrar temellendirmeye yönelik en yeni felsefi girişimler – edimsel, ampirik olaylar düzleminin üzerinde – daha yüksek, özerk bir varlık alanı veya en azından, içerisinde geçici insan varlıklarının payları bulunmasına rağmen kendisi gündelik olaylara indirgenemez olan bir değer veya normativite alanının varlığını kanıtlama çabasında hemen hemen bütünüyle birleşmektedirler. Böylelikle, bunlar da, yeni bir nesnel Tin felsefesine öncülük etmektedirler. Kelsen'in bireyci ve göreci adalet teorisinin de bu türden öğeler içerdiği söylenebilir olmakla beraber, bu tanım Güneybatı Alman Okulu'nun biçimci değer felsefesi ve kuşkusuz Adolf Reinach'ın mülkiyet, taahhüt, yasal haklar vb. "hukuki biçimlerin" [*Rechtsgebilde*] özünün kendilerine "nesne" olarak görülebileceklerini ileri süren fenomenolojik kuramı söz konusu olduğunda daha da geçerlidir. Scheler'in biçimsel-olmayan değerler etiği, yine kendisinin değerlerin verililiği [*An-sich-sein*] teorisi, yakın zamanda en önemli yandaşı

12 Hermann Cohen, *Ethik des reinen Willens*, 3d ed. (Berlin, 1921), s. 8

Nicolai Hartmann'da, nesnel Tin felsefesiyle bilinçli bir bağlantıya ulaşmıştır. Nitekim, Scheler'in kendisi de, Hartmann etiğinin ortaya çıkmasından önce "grup tini" [*Volksgeister*] teorisinin işaretlerini vermiştir.[13]

Toplumsal felsefenin bütün bu çağdaş versiyonları kendi varoluşlarından daha özsel, daha anlamlı ve daha tözsel olan bireyüstü bir alana dair içgörü sağlama çabasını paylaşıyor görünmektedirler. Bunlar Hegel tarafından ortaya konmuş olan dönüştürme görevine de iyi uymaktadırlar. Şu halde, bir toplumsal felsefe olma arzusunu köktenci bir şekilde reddeden ve hakiki Varlık'ı yalnız bireyin içsel benliğinde keşfeden tek modern felsefi çalışmada – yani sadece Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ında – "kaygı" [*Sorge*] ilginin merkezinde yer almaktadır. Bu bireysel insani varoluş felsefesi, yalın içeriğine göre, Hegelci anlamda dönüştürücü değildir. Tam tersine, bu felsefe için insan Varlığı ölüme doğru olan tek varlık, salt faniliktir; bu bir melankoli felsefesidir. Burada slogan cümlelerle konuşacak olursam, toplumsal felsefenin kendi bireysel mutluluk arayışları içinde kısılıp kalmış bir hayata yeni bir anlam verilmesi özlemiyle karşı karşıya olduğu iddia edilebilir. Toplumsal felsefe, umutsuz bireysel varoluşu anlamlı bütünlüklerin bağrına veya – Sombart'ın diliyle söylersek – "yaldızlı arkaplanı"na [*Goldgrund*] yerleştirmek için sürdürülen o felsefi ve dinsel çabaların bir parçası olarak görünmektedir.

Bayanlar baylar, yine de, toplumsal felsefenin bu durumu karşısında, bazı kusurlarını belirtmemize izin verilmeli. Çağdaş toplumsal felsefe, görüldüğü üzere, temelde pozitivizme karşı bir polemik olma eğilimindedir. Pozitivizm sadece tikeli görmekle toplum alanında yalnızca bireyleri ve bireyler arasındaki ilişkileri kavrar; buna göre, herşey basitçe olgularda [*Tatsächlichkeiten*] tüketilir. Analitik bilimin araçlarıyla kanıtlanılabilir bu olgular felsefe tarafından sorgulanamaz. Fakat felsefe bu olguları, varlığın eşit oranda kurucu – ve elbette "daha otantik" – öğeleri olarak gördüğü fikirler, özler, bütünlükler, nesnel Tin'in bağımsız alanları, anlam birimleri, "ulusal karakterler" vb.'nin karşısına az çok yapıcı, az çok "felsefi" bir şekilde yerleştirir. Pozitivizmdeki bazı kanıtlanamaz metafizik önkoşulların keşfini de bu anlamda pozitivizmi alt etmenin zemini olarak görür. Sözgelimi, Pareto Okulu, kendi pozitivistik gerçeklik tasavvuru yüzünden sınıf, ulus ve insanlığın varlığını yadsımak zorundadır. . Buna karşılık, bu türden kendiliklerin (entities) varolduklarını savunan diğer bakış açıları, soruna ilişkin geçerli bir çözüm olanağından yoksun, basitçe bir "başka" dünya görüşü, bir "başka" metafizik, veya bir "başka" bilinç olarak görülüyorlardır. Bu noktada birçok gerçeklik tasavvurunun söz konusu olduğu ileri sürülebilir. Farklı gerçeklik tasavvurlarının kökenlerinin, ne türden bir doğuştan duyarlılığa ya da

13 Max Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge*, trans. Manfred Frings (Boston 1980), s. 40-41.

toplumsal gruba tekabül ettikleri araştırılabilir; ama tözsel temelde bir gerçeklik tasavvuru bir diğerine yeğlenebilir değildir.

Toplumsal felsefenin tam da bu ikileminde – nesnesinden, yani insanlığın kültürel hayatından ideolojik [*weltanschaulich*], sekter, inançsal terimler dışında konuşmanın bu olanaksızlığı, Auguste Comte, Karl Marx, Max Weber ve Max Scheler'in sosyal teorilerinde doğrular, yanlışlar veya en azından sorunsallarda farklılıklar aramak yerine imân şartlarında farklılıklar görme eğilimi – işte bu ikilemde, üstesinden gelmemiz gereken güçlükle karşılaşıyoruz. Tabii ki, çeşitli gerçeklik tasavvurları eşzamanlı varoluş ve geçerlilikleri bir bütün olarak çağdaş entelektüel durum hakkında da bir gösterge sayılabilir. Ancak bu çeşitlilik, bir ve aynı konu alanından değil, farklı bilgi alanları ve hayat bölmelerinden kök almaktadır. Dolayısıyla, günümüzde, örneğin filoloji ve fiziğin kurucu kategorileri birbirlerinden o denli uzaklaşmaktadır ki, bunları bir çatı altında bir araya getirmek zor görünmektedir. Fakat bizatihi fiziğin içerisinde, ve elbette bir bütün olarak inorganik doğa bilimlerinde, uzlaştırılamaz gerçeklik tasavvurları geliştirme eğilimi yerine tam karşıtı bir durum söz konusudur. Buradaki çözüm, nesne üzerindeki somut araştırmalardan sağlanmaktadır.

Toplumsal felsefenin başlı başına bir disiplin olmadığı ve özgül toplumlaşma biçimlerini incelemesi gerekenin maddi sosyoloji olduğuna dair itiraz cezbedici bulunabilir. Buna göre, böylesi bir sosyoloji insanların içinde birlikte yaşadığı çeşitli somut halleri araştırır ve her türden toplumsal birliği inceler: aileden ekonomik gruplara ve politik birimlerden, devlet ve insanlığa kadar. Böyle bir sosyoloji de yine politik ekonomi [*Nationalökonomie*] gibi nesnel yargı vermeye muktedir olmakla birlikte, kendisinin bu olguların gerçeklik derecesi veya fenomenlerin değeri hakkında söyleyecek hiçbir sözü yoktur. Bu tür meseleler daha ziyade toplumsal felsefenin sorunudur ve toplumsal felsefenin ilgilendiği bu temel sorularda yalnızca nihai konumlar elde edilebilir, daha geniş ve incelmiş araştırmalara bağlanacak genelgeçer hakikatlere ulaşılması mümkün değildir.

Bu görüş artık savunulabilir olmayan bir felsefe kavramından kök alıyor. Toplumsal felsefe ve uzmanlaşmış sosyoloji disiplini arasındaki sınır bir şekilde çizilebilir olsa da – ve böylesi bir girişimde büyük oranda bir keyfiyetin kaçınılmaz olacağı inancındayım – kesin olan şey şudur: Birey ve toplum ilişkisi, kültürün anlamı, topluluğun gelişiminin temeli, toplumsal hayatın bütünsel yapısını konu alan – kısaca önemli ve kökensel sorularla ilgili – sosyal-felsefi düşünce, sosyal-bilimsel sorunlar haznesinde somut araştırmayla ilerleme kaydedilebilecek sorular çıkarıldığında geriye kalan (sözün gelişi) tortular gibi arkada bırakılır ise toplumsal felsefe, gerçekliği dönüştürme veya mistifiye etme gibi toplumsal işlevleri yerine getirebilecek ama en-

telektüel verimliliği yoksullaşmış olacaktır. Felsefi disiplinler ile bunlara karşılık gelen uzmanlaşmış bilimsel disiplinler arasındaki ilişki, bir yanda ampirik araştırma binlerce kısmi soruya bölünen, sayısız uzman kümelerinin kaosu içinde sonuçlanan uzun, sıkıcı, bireysel çalışmalarını yürütürken, felsefe – ampirik bilimlerin erişiminin ötesinde teoriler, kendi gerçeklik tasavvurları ve bütünselliği kavrayan sistemler inşa etme sürecinde – gerçekten belirleyici sorunlarla ilgilenmekteymiş gibi algılanamaz. Bireysel araştırmacının felsefeyi muhtemelen keyifli fakat (deneysel kontrole tabi olmadığı için) bilimsel olarak üretken olmayan bir girişim olarak görmesi gerekirken, bunun tersine felsefecilerin kendi geniş-kapsamlı çıkarımlarını açıklamadan önce uzmanlaşmış araştırmacıları bekleyemeyeceklerini düşündüklerinden onlardan bağımsız olduklarını öne süren bu anlayışın yerini halihazırda, felsefi teori ve uzmanlaşmış bilimsel pratiğin sürekli, diyalektik iç içe geçmesi ve gelişmesi fikri almaktadır. Doğa felsefesi ve bir bütün olarak doğa bilimi arasındaki ve tek tek doğa bilimlerinin kendi aralarındaki ilişkiler bu yaklaşımın iyi örneklerini oluşturuyorlar. Tıpkı uzmanlaşmış araştırma sonuçlarının kötü sentezleriyle, kaotik uzmanlaşmanın üstesinden gelinemeyeceği gibi, yansız bir ampirik araştırma da kendi teorik öğesini hiçe indirgemeye çalışmakla gerçekleşmeyecektir. Bu durum ancak, – genele, "özsel olana" yönelmiş teorik bir uğraş olarak – felsefenin tikel çalışmalara canlı dürtüler vermeye ve aynı zamanda kendini bu somut çalışmalar tarafından etkilenmeye ve değiştirilmeye açık tutabildiği ölçüde aşılabilir.

Öyleyse, toplumsal felsefenin durumundaki bu zorluğun ortadan kaldırılması, bize göre, ne kültürel hayatın olabildiğince yapıcı yorumlarına; ne de toplum, devlet vb. için yeni ve keyfi bir anlam reçetesine yaslanıyordur. Günümüzde mesele, daha ziyade – ve kesinlikle bu kanıda olan yalnız ben değilim – itkisini çağdaş felsefi sorunların verdiği, başka alanlarda bireysel olarak laboratuarlarda yürütülebilecek soruşturmaların; devamlı işbirliği için biraraya gelen felsefeci, sosyolog, ekonomist, tarihçi ve psikologlar tarafından beraberce üstlenilmesini örgütlemektir. Kısacası görev, gerçek araştırmacıların daima yapmış oldukları şeydir: kapsamlı felsefi meseleleri en kesin bilimsel yöntemler temelinde izlemek, soruları somut çalışmalar sırasında gözden geçirip rafine hale getirmek ve geniş bağlamı gözden kaçırmadan yeni yöntemler geliştirmek. Bu yaklaşımla felsefi sorulara karşı yalnızca evet-veya-hayır yanıtları verilemez. Bunun yerine, soruların kendileri ampirik araştırma sürecinin parçası haline gelirler, yanıtları da bizzat soru biçimlerini etkileyen nesnel bilginin ilerlemesinde aranır. Hem materyalin fazlalığı hem de yan dalların çeşitliliği yüzünden hiçbir birey toplumun incelenmesinde, böyle bir yaklaşımı tek başına benimsemeye muktedir değildir. Max Scheler bile muazzam çabalarına rağmen bu açıdan yetersiz kalmıştır.

Bu durum göz önüne alındığında, üniversitemizde Toplumsal Araştırma Enstitü'sünün yöneticiliğine bağlı kürsünün bir Toplumsal Felsefe kürsüsüne dönüştürülmesi ve yeniden Felsefe Departmanına tahsis edilmesi yerinde bir karardır. Carl Grünberg kürsünün yöneticiliğini özgül bir disiplindeki – politik ekonomi [*wirtscaftliche Staatswissenschaft*] – eğitim sorumluluklarıyla birlikte yürütmüştür. Alışılmadık, güç ve önemli bir görev olan geniş bir ampirik araştırma aygıtının sosyal-felsefi sorunların hizmetine koşulması göz önüne alındığında, bu kürsüye çağrıldığımdan beri; kendi alanındaki araştırmaların ilerleme kaydettiği her yerde, adı en yüksek saygı ve minnetle anılacak bu büyük akademisyenle, onun yerini alacak olan genç, tanınmamış kişi arasındaki ölçülemez mesafenin ziyadesiyle farkındayım. Uzun süreli hastalığı da karşısında felsefenin dönüştürme gücünün kifayetsiz kaldığı, bireysel hayatın anlam verilemeyen olgularındandır.. Kendisi öncelikle, kesin olarak belirlenmiş ilgilerine uygun biçimde politik ekonomi okulunun tarihsel geleneğinden hareketle, işçi hareketinin tarihi üzerine çalışmıştır. Konuyla ilgili dünya çapındaki literatüre ilişkin kapsamlı bilgisi sayesinde, zengin arşiv malzemesine ek olarak üniversitemizin öğrencileriyle birlikte yurtiçi ve yurtdışındaki birçok akademisyenin verimli bir şekilde istifade ettiği yaklaşık 50.000 ciltlik emsalsiz bir uzmanlaşmış kütüphane oluşturmak mümkün olmuştur. Yayıma hazırladığı Enstitü yazı dizisi, çok farklı bakış açılarına sahip araştırmacıların hepsince olağanüstü bilimsel katkılar olarak tanınan eserler içermektedir.

Yöneticisinin uzun süren hastalığının ardından şimdi Enstitü'nün çalışmasını yeni görevlere yöneltmeyi üstlenirken, sadece meslektaşlarının deneyiminden ve toplanan literatürden değil aynı zamanda kendisinin ilham verdiği Enstitü beratından da yararlanıyorum. Bu berata göre Bakan tarafından atanan yönetici "üniversite yönetimi ve sponsorlar karşısında, . . . her bakımdan" tamamen bağısızdır, ve Enstitü'de meslektaşlararası (collegial) bir yönetimden ziyade Grünberg'in deyişiyle "yöneticinin diktatörlüğü" söz konusudur. Bu sayede benim için Grünberg'in yarattıklarından faydalanmak ve felsefi sistemler ile ampirik araştırmaların yan yana dizilişinden ibaret olan toplumsal sorgulamanın yerine, meslektaşlarıyla birlikte en azından dar anlamıyla bir planlı çalışma diktatörlüğünü geçirmek mümkün olacaktır.. Hocam Hans Cornelius'u örnek alan bir felsefeci olarak, bu araştırma enstitüsünü yönetme davetini, olguların incelenmesini bir *ancilla philosophiae*'ye dönüştürmek amacıyla değil bu davetin hem felsefe ve hem de ampirik araştırma için eşit ölçüde önemli olan bir fırsat olduğunu düşünerek dikkate aldım.

Ancak birçoğunuz bu fikirlerin gerçekten nasıl uygulanabileceğini, bu fikirlerin pratiğe dökülmesinin nasıl tasarlanabileceğini bilmek istiyorsunuz. Şüphesiz, burada bana ayrılan süre içinde size Enstitü'nün saptanılan çalışma

tasarıları hakkında yeterli bir fikir vermek için gerekli ayrıntılara girmem mümkün değil. Yine de, sözlerimi bitirirken, yukarıda taslağı çizilen yaklaşımın olası uygulamalarının bir örneğini vermek istiyorum. Katiyen bu vesile için uydurulmuş bir örnek değil bu, aksine, bahsi geçen metodolojik kanaati, yakın gelecekte Enstitü'nün kolektif çalışmasının başlıca izleklerinden birini oluşturacak belirli bir sorunla ilgili olarak öne çıkaran bir örnek.

Toplumla ilgili tartışmalar, yalnızca daha dar anlamda toplumsal felsefede değil, sosyolojide ve genel felsefede de yavaş yavaş ama gittikçe daha belirgin bir şekilde yalnız zamanımızla ilgili olmayan, felsefi soru dizilerinin en eski ve en önemlilerinden birinin de çağdaş versiyonu olan bir sorun etrafında billurlaşmaktadır: toplumun ekonomik hayatı, bireylerin ruhsal gelişimi ve dar anlamıyla kültürel değişimler arasındaki bağlantılar (bu kültür alanına ait olanlar sadece bilim, sanat ve din gibi entelektüel diye adlandırılan öğeler değil, aynı zamanda hukuk, adetler, moda, kamuoyu, spor ve boş zaman etkinlikleri, yaşam tarzı vb.dir.) Bu üç süreç arasındaki ilişkileri inceleme projesi – yararlanabileceğimiz yöntemlere ve bilgimizin düzeyine uygun olarak yeni sorun kümeleri temelinde – tikel varoluş ile tümel Akıl, gerçeklik ile düşünce (İdea), hayat ile Tin arasındaki karşılıklı ilişkiye dair eski sorunun yeniden formüle edilmesinden başka bir şey değildir.

Elbette, genel eğilim bu izlek üstünde metafizik şekilde düşünmek (Scheler'in *Bilgi Sosyolojisi*'ne işaret etmek istiyorum) veya bazı genel tezlerden dogmatik biçimde ilerlemek olmuştur. Demek ki, çoğunlukla tarihsel olarak ortaya çıkmış teorilerden biri basitleştirilerek alınmakta ve diğerlerine karşı tartışma amacıyla kullanılmaktadır; bu yapılırken de dogmatik bir şekilde genelin alanında kalınmaktadır. Böylelikle, ekonomi ve Tin'in bir ve aynı özün farklı ifadeleri olduğu iddia edilebilir, bu kötü bir Spinozacılık olurdu. Yahut buna alternatif olarak bir başkası, fikirlerin ve "tinsel" içeriklerin tarihe nüfuz ettiğini ve insanların eylemlerini belirlediklerini savunur. Fikirler birincilken, maddi hayat onun tersine ikincil ve türeyişseldir (derivative); dünya ve tarih Tinden kaynaklanıyordur. Bu, bağlamından soyutlanmış dolayısıyla yanlış anlaşılmış Hegel'dir. Veya bir diğeri tam tersine maddi varlık olarak ekonominin tek doğru gerçeklik olduğuna; insan ruhunun, kişilik, hukuk, sanat ve felsefenin tamamen ekonomiden türediğine ya da ekonominin basit yansımaları olduğuna inanır. Bu da soyut dolayısıyla yanlış anlaşılmış Marx'tır. Bu mefhumlar safdilce, Tin ile gerçeklik arasında, bu ikisini diyalektik olarak sentezlemeyi başaramayan, eleştirel-olmayan, zamanını doldurmuş ve oldukça sorunlu bir ayrılık önvarsaymaktadırlar. Üstelik bu iddialar – kendi soyutlukları içinde ciddiyetle ele alındıklarında – her tür deneysel kontrolden kökten bağışıktırlar: buna göre herkes her zaman haklı gözükmektedir. Böylesi dogmatik kanaatler genelde sorunun tikel bilimsel zorluk-

larından da kurtulurlar, çünkü bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde, düşünsel ve maddi süreçler arasında tam bir mütekabiliyet önvarsayarak onları birbirine bağlayan ruhsal bağların karmaşıklaştırıcı rolünü görmezden gelir hatta yok farz ederler.

Soru daha kesin bir şekilde ortaya koyulduğunda işler değişir: özgül bir çağda, özgül ülkelerdeki özgül bir toplumsal grubun ekonomik rolü ile bireysel mensuplarının ruhsal yapılarındaki dönüşüm ve bir bütün olarak onları etkileyen veya onların yarattıkları fikirler ve kurumlar arasında hangi bağlantılar kanıtlanabilir? O zaman gerçek bir araştırma çalışmasına başlama olanağı elde edilir ve işte Enstitü'de ele alınacak olan bunlardır. Başlangıç olarak, biz bu araştırmaları özellikle önemli ve dikkat çeken bir toplumsal gruba, Almanya'daki vasıflı zanaatkârlara ve beyaz yakalı işçilere, ardından da diğer gelişmiş Avrupa ülkelerindeki aynı tabakaya uygulamak istiyoruz.

Geriye ancak Enstitü'nün daimi üyelerinin, söz konusu karşılıklı ilişkinin incelenmesiyle ilgili ampirik malzemeyi elde etmek için izleyecekleri önemli yolların kısa, yetersiz bir özetini verecek kadar vakit kalmış bulunuyor. İlk iş, tabii ki yayımlanmış istatistiklerin, örgütlerin ve politik kurumların raporlarının, kamu kuruluşlarının yazılı materyalinin değerlendirilmesidir. Bu işlem ancak bütünsel ekonomik durumun sürekli analiziyle birlikte yürütülebilir. Ayrıca basının ve edebiyatın, sosyolojik ve psikolojik açıdan incelenmesini de gerek sorgulanan grupların durumuna ilişkin bulgularının değeri, gerekse bu edebiyatın grup üyeleri üzerinde etkili olmasını sağlayan kategorik yapısı nedeniyle üstlenmeliyiz. Öyleyse, çok çeşitli araştırma yöntemlerinin geliştirilmesi bilhassa önemli olacaktır. Diğerlerinin yanında, "survey" (istatistik anket) yöntemi de, tek başına bu türden bir araştırmayı temel alan tümevarımsal çıkarımların aceleci olduğu akılda tutulduğu sürece birçok şekilde çalışmalarımıza dahil edilebilir ve değerli amaçlara hizmet edebilir. *Survey* yöntemi hedeflerimiz açısından iki avantaja sahiptir. Birincisi araştırmaya başlangıç itkisini sağlamalı ve araştırmanın gerçek hayatla olan bağını devam ettirmelidir. İkinci olarak da *survey*'ler başka çalışmalardan derlenen yorumların doğruluğunu denetlemekte ve böylelikle yanlışların önlenmesinde kullanılabilirler. Amerikan toplumsal araştırmaları, kendi amaçlarımız için benimseyip geliştirmeyi umduğumuz *survey* soru kağıtlarının tasarımı hakkında çok önemli ön katkılarda bulunmuştur. Bunlara ilaveten, konunun uzmanlarına yoğun bir biçimde danışmamız gerekecek. Bazı meseleleri yetkili araştırmacıların şimdiye dek çözümlenmemiş bulguları üzerinden takip etmek mümkün olduğunda, bulunabildikleri yerlerde bu araştırmacılarla mutlaka işbirliğine gidilmelidir. Bu, çoğunlukla iş adamlarının yorumlarını bilimsel amaçlarla ele almayı da gerektirecektir. Dahası, kitap biçiminde olmayan belgelerin derlenip değerlendirilmesi de önem taşıyacaktır. Enstitümü-

zün bir kolu da Uluslararası Çalışma Örgütünün (ILO) zengin arşivlerinde bulunan sosyolojik olarak önemli materyalin akademik değerlendirmesini kolaylaştırmak amacıyla Cenevre'de açılacaktır. ILO'nun müdürü Bay Thomas planımızı onaylamış ve samimiyetle işbirliği sözü vermiştir. Bütün bu usullere tabii ki araştırma alanında halen mevcut olan ve yeni çıkacak akademik yazıların metodik olarak incelenmesi de eklenmelidir.

Bu yöntemlerin her biri yalnız başına tamamen yetersizdir. Daimi üyelerimizin, materyal ile sürekli bağlantı halinde kalmaları, görüşlerinin kendi arzularına göre değil de ellerindeki konuya göre gelişmesi gerektiğini anlamaları, her türlü süsleme ve çarpıtma biçimini kararlılıkla bir kenara atmaları ve yine bizim ortak niyetimizi hem dogmatik katılık hem de ampirik-teknik ayrıntılara düşmekten korumakta başarılı olmamız halinde dahi, ancak yöntemlerin hepsi birlikte, yıllar süren sabırlı ve yoğun araştırmalar sonucunda genel sorun açısından verimli olabilirler.

Sonuç olarak, burada yalnızca Enstitü'nün, ana vurgusu gelecek yıllarda belirginleşecek kolektif araştırmasıyla ilgili görevlerini betimlemem mümkün oldu. Buna ilaveten teorik ekonomi, ekonomi tarihi ve işçi hareketinin tarihi konularında meslektaşlarımızın bireysel olarak bağımsız araştırma faaliyetlerini sürdürmelerini planlıyoruz. Bu Enstitü üniversiteye karşı mutabık kalınan öğretim sorumluluğunu konferans dizileri, seminerler ve bireysel dersler açarak yerine getirecektir. Bu etkinlikler, Enstitü'nün çalışmasını üniversite topluluğuna tanıtarak, mevcut durumundaki ilerlemeye dair bilgi vererek ve yukarıda betimlenen felsefi yönelimli toplumsal araştırma mefhumuna uygun bir müfredat sunarak üniversitenin eğitsel misyonunu bütünlemelidir.

Yalnızca belirli görevlerden bahsedebildim. Yine de, bana öyle geliyor ki, ayrıntılara ilişkin bu kısa raporum bile asli olanların anımsanmasını engelleyebilir. Bu konuşma böylece toplumsal felsefeye özgü zorluğun – genel ve tikelin, teorik tasarımlama ve bireysel deneyimin yorumlanmasına ilişkin zorluk – şimgesine dönüşüyor. Benim sunumum da bu anlamda kuşkusuz yetersiz kalmaktadır. Herşeye rağmen bana ilginizle müsamaha gösterdiğinizi umarak, sizden aynı zamanda çalışma konusunda iyi niyet ve güven talep ediyorum. Enstitü'nün açılışında, Carl Grünberg akademik çalışmasında herkese kendi dünya görüşünden kaynaklanan dürtülerin yol gösterdiğinden söz etmişti. Bu Enstitü'deki yol gösterici dürtü de yılmadan ve yolundan şaşmadan hakikate hizmet etme iradesi olsun!

Adaletin Kültürle İmtihanı: *John Rawls**

Özlem Denli

Dünya çapında yankı uyandıran *A Theory of Justice*[1] (bundan sonra Theory olarak anılacaktır) isimli eserinde John Rawls, Kantçı konstrüktivist yaklaşımı uyarınca, temel yapının düzenleyici prensiplerini listelemek yerine bunlara ulaşmamızın yolu olacak bir yöntem ileri sürer. Bir siyaset felsefecisi olarak Rawls'un amacı, 'temel yapı' olarak adlandırdığı zorunlu ve ortak kurumlar, prosedürler ve karar alma süreçleriyle sınırlandırılmış bir nesneye uygulanmak üzere bir adalet teorisi tasarlamaktır. Toplum sözleşmesi düşüncesinin orijinal bir uyarlaması olan bu çıkış noktası, özel şartlar altında biraraya gelmiş kişilerin rasyonel müzakeresidir. Rawls'un 'başlangıç durumu' olarak adlandırdığı bu hipotetik toplum sözleşmesi, sözleşmeye taraf olan bireylerin kendi özellikleri ve koşullarının müzakereyi etkilememesi, böylelikle de özel çıkarların, güç ilişkilerinin paranteze alınması yoluyla adil ilkelere ulaşmayı öngörür. Eşit olarak konumlandırılmış bireyler, normatif açıdan hükümsüz faktörler 'bilgisizlik peçesi' ardına gizlenmiş olduğu halde müzakere ederler ve kolektif hayatlarının ortak ve zorunlu kurumlarını düzenleyecek kuralları belirlerler.

Theory, başta liberter gelenekten Nozick, cemaatçi gelenekten Walzer, Sandel ve McIntyre olmak üzere, pek çok cepheden eleştiriye uğradı. *Theory* ile *Political Liberalism* [2] arasında geçen 20 yılı aşkın süre içinde Rawls, akıl temelinde formüle edilmiş evrensel erimli bir adalet kuramı oluşturma iddiasını bir kenara bırakarak, projesini tarihsel ve toplumsal olarak belirli özelliklere sahip toplumlarda geçerliliğe sahip bir kuram olarak yeniden tanımladı. *Political Liberalism*'e vardığımızda sarih ve kapsamlı bir ifade bulan bu dönüşümün kısmen de otonom benlik tasarımı ve evrensel rasyonalite varsayımına yöneltilen cemaatçi eleştirilere yanıt olduğu söylenebilir..

---

* Amerikalı Siyaset felsefecisi John Rawls'un son önemli eseri *Halkların Yasası ve 'Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması'* {bundan sonra *Halkların Yasası* olarak anılacaktır} Gül Evrin'in çevirisiyle dilimize kazandırıldı. Kitap, Rawls'un daha önce farklı yerlerde yayımlanan iki makalesinden oluşuyor. 'Halkların Yasası', Oxford Amnesty Lectures serisinden çıkan bir derlemede { *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lecture, 1993*, ed. Stephan Shute and Susan Hurley (New York: Basic Books, 1993)} yer alan aynı adlı makalenin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş biçimi. 'Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması' ise ilk olarak 1997'de yayımlanmış {*University of Chicago Law Review*, 64 (Summer 1997)}, ardından da 1999'da çıkan *Collected Papers* {*Collected Papers* (Cambridge, MA: Harvard University Pres, 1999)} içinde yer almıştı.

1 *A Theory of Justice*, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971)

2 *Political Liberalism*, (New York: Columbia University Press, 1993)

Aklın evrensel işleyişini verili kabul eden 'başlangıç durumu', *Political Liberalism*'de yerini makul kapsamlı doktrinler arası bir uzlaşma olarak adalet düşüncesine bırakır. Modern demokratik toplumlarda varolan din, inanç, dünya görüşü vb. farklılıkları gelip geçici bir durum değil kalıcı bir gerçeklik olarak kabul eden Rawls, bu eserinde modern çoğulculuğun normatif teorisini yapmayı amaçlamaktadır. Bu görüşe göre çoğulculuk gerçeğini ciddiye alan bir liberal hoşgörü anlayışı, liberalizmin yalnızca kamusal-siyasal alana özgü bir doktrin şeklinde sınırlandırılmasını gerektirir.

Political Liberalism bütün toplumsal alanları kapsamlı bir liberal doktrin çerçevesinde düzenleyerek eşitlemeyi reddeder; bireylerin vatandaş olarak katıldıkları yaşam ve aktivite alanlarının dışında, liberal olmayan, ancak makul, iyi anlayışları uyarınca hayatlarını sürdürmelerini güvence altına almayı hedefler. Temel kurum ve prosedürler söz konusu olduğunda liberal hak, özgürlük ve sorumluluğa dair prensipleri kabul eden bireyler, bunun dışında kalan alanlarda yaşamlarını liberal olmayan değerler, prensipler, doktrinler ve dünya görüşleri uyarınca sürdürebilirler.

Rawls'un *Political Liberalism*'de geliştirdiği 'kamusal akıl' kavramı, *Halkların Yasası*'nı oluşturan iki makaleyi bir araya getiren ana ekseni oluşturur. *Political Liberalism*'de yer aldığı haliyle kamusal akıl, liberal bir toplumda temel anayasal, siyasal, iktisadi kurumlar ve prosedürlerin kurucu normatif ilkesidir. *Halkların Yasası*'nda yer alan makalelerden ilki kamusal akıl kavramını uluslararası ilişkiler teorisine uygular.. İkinci makale ise yerel topluma dair tartışmayı gözden geçirerek kamusal aklın getirdiği çerçeveyi bu düzeyde yeniden tanımlar. Kısmen Rawls'un uluslararası ilişkileri kapsamlı olarak ele aldığı ilk metin olması nedeniyle, üzerinde daha çok durulan ve tartışma yaratan ilk makale bu yazının da konusudur.

Halkların Yasası ile Rawls, teorisini yerel toplum ölçeğinden çıkararak uluslararası ilişkiler düzeyine taşır; güç dengesi mantığına dayanan *modus vivendi* yerine adalet ilkesi temelinde bir düzenleme için 'başlangıç durumu', 'bilgisizlik peçesi' gibi analitik araçları kullanarak *Theory*'deki usule paralel ilerler. Bu çerçevede uluslararası başlangıç durumu için söz konusu olabilecek iki yöntem bireylerin temsil edileceği kozmopolit seçenek ile uluslararası ilişkilerdeki bugünkü bölünme ve düzenlenişe daha yakın olan kolektivitelerin temsilidir. Rawls kozmopolit seçeneği reddederek müzakerecilerin halkların temsilcisi olacağı iki aşamalı bir başlangıç durumu tasarlar. Birinci aşamada liberal halkların temsilcileri bilgisizlik peçesi arkasında bir dizi kural üzerinde uzlaşırlar. İkinci aşamada bu prosedür liberal olmayan 'iyi düzenlenmiş' toplumları içine alacak şekilde genişletilerek, onların müzakerecilerinin de ilkinde belirlenmiş kuralları onaylayıp onaylamayacaklarına bakılır..

Rawls yalnızca yeterli derecede adil, ya da düzgün bir doğası olan iyi düzenlenmiş toplumları 'halklar' olarak adlandırır [3] ve başlangıç durumunda temsil edilme hakkı tanır. Halklar, liberal anayasal demokrasiler ve kapsamlı bir iyi anlayışı etrafında örgütlenmiş 'düzgün' (decent) rejimlerden oluşurlar. Rawls düzgün bir toplum olarak örgütlenmenin pek çok çeşidi olabileceğini kabullenmekle beraber çalışmasının odağına halkların belli tipte bir alt grubunu yerleştirir. 'Düzgün hiyerarşik halklar' olarak adlandırdığı bu toplumlar, bireyleri eşit ve özgür vatandaşlar olarak kabul etmeyerek, onları öncelikle birlikler, şirketler, zümreler, cemaatler gibi kolektivitelerin üyeleri olarak görürler ve temsil sistemlerini de bireylerin grup mensubiyeti dolayımında yer aldıkları bir danışma hiyerarşisine dayandırırlar. . Hukuk sistemleri ise kişilerin gruplara üye olmaktan doğan görev ve yükümlülüklerini yerine getirmelerini sağlayacak temel hak ve özgürlükleri garanti altına alır. [4]

Düzgün hiyerarşik halklar yerel olarak eşit ve özgür birey düşüncesini reddetseler dahi, liberal hak ve özgürlüklerin daha kısıtlı bir alt kümesi olarak kabul edilebilecek 'temel' insan haklarını ihlal etmedikleri, eşit olmasa da bir tür makul temsil mekanizmasına sahip oldukları ve kendi iyi anlayışını savaş ve yayılmacılık yoluyla diğer toplumlara empoze etmekten kaçındıkları için halklar topluğuna dahil edilirler..

Liberal ve düzgün halkların dışında kalan 'yasatanımaz devletler', 'iyiliksever mutlakiyetçi devletler' ve 'zorluk içinde toplumlar', halklar topluluğunu oluşturan sözleşmeye dahil olamazlar. Yasatanımaz devletler temel insan haklarını ihlal ettikleri ve/veya saldırgan amaçları olduğu için; iyiliksever mutlakiyetçi devletler ise insan haklarına saygılı oldukları halde üyelerine siyasi karar mekanizmalarında anlamlı bir rol vermedikleri için Halklar Yasası'nın temel prensipleriyle çatışma içindedirler. 'Zorluk içinde toplumlar' ise istemelerine rağmen iyi düzenlenmiş toplum olarak örgütlenmelerini imkansız kılan ekonomik, tarihsel, toplumsal koşullarca engellenmektedirler.

Halklar iki aşamalı bir başlangıç durumunda yer alarak kendi içlerinde ve sözleşmeye dahil olmayan toplumlarla ilişkilerinde tabi olacakları ilkeleri tespit ederler. Rawls'a göre düzgün halkların temsilcileri de liberal halkların temsilcilerince belirlenen ilkeler üzerinde uzlaşmaya varacaklardır. Tüm temsilciler toplumlarının nüfusu, ekonomik gelişmişlik derecesi, kaynakları, askeri gücü vb. bilgiler kendilerinden gizlenmiş halde, ancak liberal mi

3 *Halkların Yasası*, s.28
4 s. 73

düzgün mü olduklarının bilgisine sahip olarak müzakere ederler. Bu anlamda uluslararası başlangıç durumu, *Theory*'de kabul edilenden daha ince bir bilgisizlik peçesi öngörür.

Halklar, onları birbirinden ayıran makul ve beklenen farkların yanı sıra dil, din, kültür farkları, kurumsal ve tarihsel özgünlükler ile de birbirlerinden farklılaşırlar.[5] Bu nedenle Halklar Topluluğunun kamusal aklı olarak Halkların Yasası, kapsamlı bir liberal doktrin temelinde değil farklı halkların paylaşabileceği ortak prensipler üzerinde bina edilir.[6] Halklar, devletlerden farklı olarak, sadece politik değil aynı zamanda ahlaki karakter taşırlar [7] ve yerel toplumun makul vatandaşlarının hakkaniyet koşulları altında diğer vatandaşlarla işbirliğine açık olması gibi, halklar da hakkaniyet koşulları altında diğer halklarla işbirliğine açıktırlar. Siyasal liberalizmin kapsamlı doktrinler alanından çekilmesiyle ortaya çıkan liberal hoşgörü anlayışı, tutarlı kalabilmek için, halkların tek meşru örgütlenme biçiminin liberal anayasal demokrasiler olmayacağını da kabul etmek zorundadır. Bu anlamda halkları birbirinden ayıran farklar yerel bir rejimde makul çoğulculuk olgusuna paralel kabul edilir.[8]

Political Liberalism, *Theory*'nin evrensel uzamlı rasyonalite prensibini epistemolojik tevazu denebilecek bir konumdan yola çıkarak sınırlandırmış, ayrıca aklın kamusal-siyasal alanın dışında çoğullaşmasını meşru kabul etmiştir. 'Kamusal akıl' ve 'örtüşen görüşbirliği' kavramları bu yapı çerçevesinde ikili bir işlev yerine getirirler. İlk olarak, temel yapının düzenleyici ilkelelerini kapsamlı doktrinlerin rekabet, hatta çatışma halinde olabilecek içeriklerinden ayırarak, söz konusu toplumun siyasal kültüründe varolan ortak değerler üzerinde temellendirirler. İkinci olarak, anayasal liberal bir demokraside siyasal uzlaşmaya dahil olabilecek kapsamlı doktrinlerin meşru sınırlarını çizerler. Kapsamlı doktrinler makul olan ve olmayan ayrımına tabi tutulurken bir yandan da makul olanlar normatif eksende eşitlenirler. Bir başka deyişle, temel kurum ve süreçleri düzenleyici ilkeler, farklı kapsamlı doktrinler arasında bir 'örtüşen görüşbirliği'ne yaslandıkları oranda bu doktrinlerin her birine eşit mesafede dururlar. Temel yapının liberal düzenlenmesiyle uyum halindeki doktrinler, liberal olmasalar da yeterince liberaldirler.

5 s. 57
6 s. 58
7 s. 18
8 s. 57

Bireylerin, kapsamlı doktrinlerin akıllarını kılavuz edinen cemaatler halinde yaşamalarını mümkün kılacak bir siyasal adalet anlayışr öneren *Political Liberalism, Theory*'ye kıyasla daha keskin bir kamusal-kamusal olmayan ayrımına yaslanır. Bu model haklar ve özgürlükler, birey ve grup ilişkisi benzeri açılardan mantıksal sonuçlarına *Halkların Yasası*'nda ulaşacak, adalet ve meşruiyet arasındaki ilişkinin *Theory*'den farklılaşan kuruluşu açıklık kazanacaktır: Hiyerarşik halklar, kendi ortak iyi anlayışları açısından bakıldığında iyi düzenlenmiş toplumlardır. Mensupları ortak iyi fikrine dayalı adalet anlayışını meşru kabul ederler. Bu toplumların halklar arasındaki siyasal adalet ilkelerini düzenleyen sözleşme kapsamına girmeleri, büyük oranda, yerel olarak kabul gören toplumsal işbirliği sistemleri olmalarına dayanır. Adalet düşüncesi kültüre yaklaştığı oranda, gerçek ya da varsayılan kültürlerin içsel meşrulanma biçimleri de Rawls'un adalet teorisinin ufkunda yer edinir.

Rawls için liberal demokrasiler dışındaki toplumlar, çoğulculuğu ve çeşitliliği talileştiren, çıkar ve beklentileri siyasal adaletin dolayımı olmaksızın uzlaştıran kesif kültürel dokulardır. İnsanlığın sınırları belli kültürel birimlerden oluştuğu ve liberal olmayan toplumlarda kurumsal yapının, hak ve özgürlüğe dair kavrayışın bu kültürel birimlerin özlerinden türediği varsayımı Rawls'u *Theory*'nin hayli uzağına, Huntington benzeri bir kültüralizme taşır. Kültürün, uluslararası iktisadi ve siyasi süreçler aleyhine öne çıkarılması, temel yapının yarattığı sonuçlar ve sorumlulukları belirsizleştirerek *Halkların Yasası*'nı, en nihayetinde, küreselleşme çağında yüzünü kültüralizme dönen liberalizmin dış politika ve ittifaklar kuramına dönüştürür.

John Rawls; *Halkların Yasası ve 'Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması'*, Çeviren Gül Evrin, Bilgi Üniversitesi Yayınları, Ekim 2003, 212 s.

ÖZETLER

MEDAR ATICI
Dünya Yurttaşlığı Kavramının Stoa Felsefesindeki Dayanakları

Bu yazı, Eski Çağ Yunan düşüncesinde kökenini bulan dünya yurttaşlığı fikrini, Stoa okulunun doğa, mantık ve ahlak öğretisi temelinde işleyerek, "dünya yurttaşı" nitelemesinin anlamını bu felsefenin temel kavramlarında belirginleştirmeye çalışır.

Anahtar sözcükler: dünya yurttaşlığı, evrensel duygudaşlık, doğa yasası.

MARTIN STERN
Sokrates, Marsyas ve Silenler : "Felsefî Dönme"deki Başkalık Problemi

Geleneğe göre felsefî etkinlik ruhun dönmesine dayanır. Ama bu dönmenin doğası nedir ? Ruhun tek bir kurucu ilkeye mi (" Ben", "Köken"...) geri dönmesidir, yoksa ruhun kendi başkalaşımına yol açan düşüncenin bir dönüşümü müdür ? Geri dönüş olarak dönme ile mutasyon olarak dönme arasındaki, Platon'un düşüncesinden geçen bu gerilim başkalık problemine işaret eder: Aslında felsefî etkinlikte bulunmak bir ilkeyi kavrayarak kendine dönmek mi, yoksa öteki olmak mıdır? Sokrates'i yontu sirenleri, sonra *Şölen*'deki flütçü Marsyas ile karşılaştırarak Platon bu dönmenin (müziksel ya da felsefî) açımlanma yoluyla dışsallıktan içselliğe bir geçiş olduğuna işaret eder. Bununla birlikte, felsefî açımlanma kendine dönüşten çok bir içsel reformda ortaya çıkar. Aslında kendisiyle öteki arasındaki, diyalektik yoluyla gerçekleşenden başka hakiki bir felsefi dönme yoktur. Nasıl ki Sokrates figürü yalnızca temsillerin iç içeliğiyle anlaşılabiliyorsa, kişi de sadece felsefî dönme yoluyla ötekine dönüşerek kendisi olabilir.

Anahtar sözcükler: dönme, açımlanma, başkalık, Sokrates, felsefe.

TÜRKER ARMANER
Mimesis ve Mimetik Etkinlik

Bu makale, Auerbach'ın *Mimesis* metninden hareketle mimetik etkinliğin tarihinin belirli uğraklarını edebiyat ve felsefe, özellikle de Hegel'in metinleri açısından incelemeye çalışıyor.. Makalenin temel varsayımı da, üretim biçimlerindeki, kentin yapısındaki ve metinlerin yazım tarzlarındaki dönüşümlerin birbirlerini karşılıklı olarak belirleyen süreçler olduğudur.

Anahtar sözcükler: Auerbach, Hegel, mimetik etkinlik, tarih.

UMUT ÖKSÜZAN
Varlığın "Gönderi"si ve Temsil

Bu çalışmanın amacı, 20nci yüzyılda eser vermiş iki düşünürün (Martin Heidegger ve Jacques Derrida) modern düşüncenin zemini sorununa ilişkin yürütülen felsefi tartışmaya katkılarını incelemektir. Bu amaç bağlamında, ilk aşamada Heidegger'in « Dünya tasarımları çağı » başlıklı makalesinde modern metafizikte temsilin rolüne ilişkin ileri sürdüğü tezler çözümlenmektedir. İkinci aşamada ise Derrida'nın *Gönderi* başlığını taşıyan konferansında Heidegger'in felsefe tarihi okumasına yöneltiği eleştiri ele alınmaktadır. Son aşamada, bu iki düşürünürün felsefi pozisyonunun sınırlarını aşabilecek bir sorgulamanın olanağı tartışılmaktadır.

Anahtar sözcükler: temsil, Varlık, tarih, modernizm, metafizik.

İPEK MERÇİL
Aykırı Bir Aydın Figürü : İslamcı Aydın

1980'li yılların sonuna doğru Türkiye'nin kültürel sahnesinde islamcı aydınlar yerlerini almaya başladılar. Entelektüel sahnenin ve islami cemaatin yeni aktörleri olan bu aydınlar kimdiler ? İslamcılık tarafından belirlenen alanları aşarak kendi bireysel özgürlükleri ve öznelliklerine yer açabildiler mi ? Bir yandan islamcı kimliklerini koruyarak entelektüel hayata, siyasete katılmayı ve kendi deneyimlerinin öznesi olmayı başarabildiler mi ? İslamcı kimlikleri kendi tercihlerini yapmalarına kültürel alanda aydın olararak yaratıcı kapasiteleri ile varolmalarına izin verdi mi ? Kültürü üreten, yayan ve uygulayan kadınlar ve erkekeler olabildiler mi ? Cemaat içi değerleri tartışmaya açmayı başarabildiler mi ?

Anahtar sözcükler: İslam, aydın, kimlik.

BUKET TÜRKMEN
Laik Kamusal Alanda İslami Görünürlük ve Karşı Kamuların Oluşumu

Bu makale Türk kamusal alanının yaşadığı "İslamileşme" sürecini tartışmaya çalışıyor. Bu amaçla İslami karşı kamuların oluşum yerleri olan İslami vakıflara devam eden gençler üzerine yaptığımız sosyolojik saha araştırmamızın yardımıyla tartışmamızı somutlaştırmak amacını taşıyoruz. "Rahatsız edici görünürlük" ile performatif eylem üzerinden kendini ifade eden aktörlerin öznelleşmelerine vakfın etkisi tartışılmaktadır. Bu amaçla, toplumsal kuramda burjuva kamusal alanını yeniden değerlendiren tartışmalardan yola çıkarak, İslami vakıflarda ne ölçüde karşı kamuların ve İslami öznenin oluştuğu, ne ölçüde yeni cemaatvari yapılanmaların oluştuğunu tartışmak istiyoruz.

Anahtar sözcükler: kamusal alan, karşı kamu, İslamcı gençler, sivil toplum.

MELİH BAŞARAN
İnsan Bilimlerinin Olanaklılık Koşulları üzerine (miras ve perspektifler)

İnsan Bilimlerinin "şeylerin nesnel bilgisi"ni ortaya koyma iddiaları sorun konusu edilip bu bilimlerin statüsü sorunu tekrardan gündeme getirilirken bu bilimleri "düşünümsel öznellik" sınırları içinde tasarlamak, belki de onların ne evrensel ne de iletişebilir olma iddiaları çürütmeye yönelecek, ancak her defasında *kendisini* (zamanda ve mekanda) *ötekinin yerine koymak* anlamına gelecek bir düşünme oyunu yoluyla *sensus communis* sorunu, veya daha genel kapsamda bir "toplumsal bağ" sorunu, özellikle de bu bağ'ın konumu sorunu tekrardan tartışılmaya açılmış olacaktır.

Bu "bağ", Kant'ta aklın spekülatif bakış açısına göre (saf aklın arşitektoniği) tasarlandığı şekliyle "akla dayalı bir birlik" (en azından üniversite kurumu biçimi altında) talep etmekteyken, "halka" veya "halklara dayalı bir birliği", hatta tarihin birliğini hedefleyen bir başka bakış açısına göre ise, uylaşım *(consensus)* veya fikir ayrılığı, toplanma ve dağılma biçimlerinde ifadesini bulmaktaydı.

Acaba İnsan Bilimlerinin, hemen her gün kendi mümkün nesneleriyle karşılaşma veya onları kurma çabalarına rağmen, her şeyden

önce bir öznenin çeşitli türden değerlendirme biçimlerine, bilime veya günlük dile ait oyunlara ilişkin kendi bilinç edimleri aracılığıyla gerçekte kendi kendisi üzerine bir düşünüm gerçekleştirmesinden itibaren düşünülmesi gerekliliği yok mudur? Başka bir deyişle, İnsan Bilimleri aslında gerçekliği "betimlemek" veya "saptamak"tan, kendi nesnesini kurmaktan, ya da bir nesnellik düzeninden itibaren konuşmaktan *fazla* bir şey olan bir *edimsellik* düzeninden itibaren olanaklı olmaz mı?

Her halükârda bu *fazla* olan şeyin bir sentezinin veya bütüncül bir sahiplenilmesinin, zihnin kendi üzerine bu dönüşünün yarattığı zorluğa Kant tarafından dikkat çekilmiştir.

Anahtar sözcükler: insan bilimleri; Immanuel Kant, Michel Foucault, Jean-François Lyotard.

ALİ ERGUR

Esnek Toplumsallaşma Mekanları Olarak Sanal Agoralar: Kendiliğin Aşırı Teşhiri Üzerine Kurulu İnternet Siteleri Örneği

Yeni teknolojilerin hızlı gelişmesi, gözetim işlevinin sanal ortamlardaki toplumsal bağlamlar içinde yayılımını sağlamıştır. Endüstri-sonrası toplumsallaşmanın bir sonucu olarak, gözetimin iki yönünü (gözetleme/teşhir) kendi sanal deneyiminde içselleştiren yeni bir kişilik tipi ortaya çıkmıştır. Bu makale, itiraf ve ironiyi, gözetimin temel ikiliğinin dışa vurumu olarak kullanan, Türkiye'deki iki İnternet sitesinin örneğinden yola çıkarak, bu çağdaş ikileme odaklanmayı amaçlamıştır.

Anahtar sözcükler: sanal cemaatler, internet, endüstri-sonrası toplum, bireyselcilik.

VERDA İRTİŞ

Türk Göçmen Ailelerinin Çocuklarında Fransa ve Türkiye Temsilleri

Fransa, sayıları dört yüz bin civarında kabul edilen Türkiye kökenli göçmenler için Almanya'dan sonra Avrupa'daki ikinci ülkedir. Bu yazının amacı « kendileri göçmen olmayan, ama ebeveynlerinin göç ettiği ülkede doğmuş veya ebeveynleri ile ya da ebeveynlerinden sonra küçük yaşlarda Fransa'ya gelmiş, yaşları 15 ve 24 arasında değişen gençlerin ilişkisel

dünyaları üzerine şu ana sorular aracılığı ile düşünmektir.

- Köken ülkesi bu gençler için ne ifade etmektedir ?
- Türkiye'deki imgeleri nedir ?
- Fransa onları nasıl görmektedir ?
- Fransa ve Fransızlar onlar için neyi temsil etmektedir ?

Bu soruları irdelerken esas kaynak Paris ve çevresinde yaşayan on genç ile yapılan görüşmeler olacaktır.

Anahtar sözcükler: temsil, imge, göç, gençlik, stereotip.

SEZGİ DURGUN
"Mimari Ölüm Kültü"nün Dünya ile Karşılaşması

Bu yazıda "ulusal temsil" problemi siyaset ve estetik arasındaki ilişki bakımından ele alınmaktadır; örnek olarak Paris'te 1937 yılında düzenlenen dünya fuarında *(Exposition Internationale des Arts et Techniques dans la vie Moderne)* yer alan Alman ve Sovyet Pavyonları seçilmiştir.

Anahtar sözcükler: milliyetçilik, estetik, anıtsal yapı tarzı, dünya fuarı, nazi ideolojisi.

ZEYNEP SAVAŞÇIN
Tanınmayı Axel Honneth'in Teorisi Çerçevesinde Politik Bir Sorun Olarak Tartışmak

Tanınma sorunu, günümüz politika teorilerinin başlıca problematiklerinden biri haline gelmiştir. Liberal ve cemaatçi yaklaşımları karşı karşıya getiren bu problematik, evrensellik ve tikellik tartışmalarını temel alarak sosyal adalet sorununun yeniden kavramsallaştırılmasında önemli bir rol oynamaktadır. Axel Honneth'in Hegel felsefesini temel alan teorisi, çatışmayı toplumsal bütünleşmenin en önemli dinamiği olarak ortaya koyarken, hem kimlik sorununu bir cemaat içinde köklenmiş değerlerin toplamına indirgeyen cemaatçi teoriye, hem de liberal teorilerin evrenselci söylemine mesafe alır. Bu makale, tanınmanın hukuki ve ahlaksal boyutunun ötesinde, politik bir sorun olarak ele alınması konusunu Axel Honneth'in teorisi üzerinden yeniden tartışmaktadır.

Anahtar sözcükler: Axel Honneth, cemaatçilik, liberal kuramlar, tanınma.

FULYA BAYRAKTAR

Gabriel Marcel'de İnsanın Metafizik Yolculuğu Ya da: "Homo Viator"

Homo Viator (Yolcu İnsan); bir dindar varoluş filozofu olan Gabriel Marcel'in önemli eserlerinden birinin adıdır. Eserin tam adı; *Homo Viator; Umut Metafiziğine Giriş*'tir. Bu eserde Marcel, yolculuk metaforu vasıtası ile insanı; insanın anlamını başkasından gelen çağrıda bulan bir varlık oluşunu anlatır. İnsanın kendi "ben"ine, "sen"e ve sen aracılığı ile "Mutlak Sen"e olan yolculuğunu anlatır ki bu yolculuk "Varlık"a giden bir varoluş tecrübesidir. Zaten varoluş, bu yolculuktan başka bir şey değildir. Bu nedenle yalnızca tecrübe edilir. Bu tecrübeyi Marcel, insanın bir yolcu olduğu metaforu ile ifade eder. İnsanın, "kendisini bekleyen"e duyduğu güvenden kaynaklanan umudu ile yürünen bu yol, meta-problematik bir alanın sırlı sınırları içinde son bulacaktır. Bu çalışmada, Marcel'in yol ile yolcuyu, varlık ile varoluşu buluşturan Homo Viator metaforundan hareketle yol metaforu incelenmeye çalışılmıştır.

Anahtar sözcükler: varoluşçuluk, Gabriel Marcel, Varlık.

RÉSUMÉS

MEDAR ATICI
Les assises philosophiques de l'idée du cosmopolitisme chez les stoïciens

Ce texte essaie d'examiner l'idée du cosmopolitisme antique dans la philosophie stoïcienne et de préciser le sens de ce qu'est être "citoyen du monde", à partir des concepts fondamentaux de cette philosophie.

Mots-clés : citoyen du monde, loi naturelle, sympathie universelle.

MARTIN STERN
Socrates, marsyas et les silènes : la question de l'altérité dans la conversion philosophique

La tradition affirme que toute activité philosophique repose sur une conversion de l'âme. Mais de quelle nature est cette conversion ? S'agit-il d'un retour de l'âme à un principe fondateur unique (le moi, l'origine...) ou d'une transformation de la pensée permettant une métamorphose de soi-même ? Cette tension entre une conversion retour et une conversion-mutation, qui traverse la pensée de Platon, signale la présence du problème de l'altérité : en effet, philosopher, est-ce revenir à soi par la saisie d'un principe ou est-ce devenir autre ? En comparant successivement Socrate aux silènes des sculpteurs puis au flûtiste Marsyas dans un texte du Banquet, Platon nous indique que toute conversion (musicale ou philosophique) implique le passage d'une extér orité à une intériorité par la médiation d'une révélation. Mais la révéltion philosophique débouche davantage sur une réforme intérieure que sur un retour à soi-même. Pourtant, il n'y a de véritable conversion philosophique qu'à travers une dialectique du même et de l'autre : de même que la figure de Socrate ne peut être saisie qu'à travers un emboîtement de représentations, c'est en devenant autre par la conversion philosophique que l'on peut devenir soi-même.

Mots-clés : conversion, révélation, altérité, Socrate, philosophie.

TÜRKER ARMANER

Mimésis et l'activité mimétique

Cet article, en partant de la *Mimésis* de Auerbach, s'attache à examiner certains moments dans l'histoire de l'activité mimétique à partir de textes littéraires et philosophiques, notamment le système hégélien. L'hypothèse fondamentale de l'article est que les transformations dans les modes de production, dans l'architecture urbaine et dans la syntaxe et la sémantique de la langue sont des processus qui se sont influencés réciproquement.

Mots-clés : Auerbach, Hegel, activité mimétique, histoire.

UMUT ÖKSÜZAN

L'envoie de l'être et la représentation

Ce travail a pour but d'étudier les contributions de deux penseurs du 20ème siècle, Martin Heidegger et Jacques Derrida, au débat philosophique sur la question du fondement de la pensée moderne. Pour ce faire, il tente en premier lieu d'analyser les thèses que Heidegger expose dans son article intitulé « L'époque des conceptions du monde » à propos du rôle de la représentation dans la métaphysique moderne. En deuxième lieu, il traite de la critique que Derrida adresse dans sa conférence intitulée Envoi à la lecture heideggérienne de l'histoire de la pensée philosophique. En dernier lieu, il s'interroge sur la possibilité d'un questionnement qui serait en mesure d'aller au-delà des limites propres à la position philosophique de chacun de ces deux penseurs.

Mots-clés : représentation, Etre, histoire, modernité, métaphysique.

İPEK MERÇİL

Une figure « autre » de l'intellectuel : l'intellectuel islamiste

Vers la fin des années 80 une intelligentsia islamiste est apparue sur la scène culturelle en Turquie. Ces intellectuels étaient les nouveaux acteurs de la scène intellectuelle ainsi que de la communauté islamique. Qui étaient-ils ? Etaient-ils capable de créer l'espace pour

leur liberté individuelle, leur subjectivité et leur auto-détermination en dépassant le champs qui leur est réservé par l'islamisme ? Ont–ils pu participer individuellement à la vie intellectuelle et politique de la cité et être sujet de leur expérience personnelle tout en gardant leur identité islamiste ? Est-ce que leur identité islamiste leur a permis de faire des choix qui sont les leur, d'exercer leur capacité créatrice dans le domaine culturel en tant qu'intellectuel ? Pouvaient-ils devenir d es hommes et des femmes qui créent, distribuent et appliquent la culture? Ont-ils été capables d'ouvrir un débat sur les valeurs intracommunautaires ?

Mots-clés : Islam, intellectuel(le), identité.

BUKET TÜRKMEN
La visibilité Islamic dans l'espace public laic et la construction des contre-publics islamiques

Cet article essaie de discuter le processus d'islamisation en cours de l'espace public turc. Cette discussion est concrétisée grâce à notre travail de terrain réalisé auprès des jeunes membres des fondations islamiques. Nous tentererons de voir l'impact de la fondation sur la subjectivation des jeunes qui essaient de s'exprimer dans l'espace public à travers l'instrumentalisation des performances de « visibilité dérangeante ». En évaluant les discussions théoriques qui reconsidèrent dans la théorie sociale la construction de l'espace public bourgeois, l'article essayera de voir la contribution des fondations à la reconstruction de l'espace public turc. Ainsi, nous verrons dans quelles mesures ces fondations peuvent être considérées comme des adresses de formation de nouveaux individus.

Mots-clés : espace public, contre public, jeunes islamics, société civile.

MELİH BAŞARAN
Encore des conditions de possibilités des sciences humaines (heritages et perspectifs)

En ré-ouvrant la question du statut des Sciences Humaines pour remettre en question leur prétention à la "connaissance objective

des choses", et en les limitant dans une"subjectivité reflexive", on n'abolirait peut-être pas leur prétention ni à l'universalité ni à la communicabilité, mais par un jeu de penser qui consiste à se mettre toujours à la place d'autrui (dans le temps ou dans l'espace), on ouvrirait dè nouveau la question du sensus communis ou celle plus générale du "lien social", surtout celle de son statut. Ce "lien", tel qu'il est envisagé depuis Kant selon le point de vue speculatif de la raison (l'architectonique de la raison pure), exigeait une "unité rationnelle" (ne serait-ce que sous la forme de l'institution universitaire); mais selon un autre point de vue visant l'"unité du peuple" ou des peuples, et même de l'histoire, il a été traduit en termes de consensus et dissensus, de rassemblement et dispersion. Les Sciences Sociales ne devraient-elles pas, bien qu'elles travaillent contamment à rencontrer ou construire divers objets possibles, être pensées avant tout à partir d'un sujet qui se refléchi, à travers ses actes de conscience relatifs à divers types de jugements, ou à des jeux de langage savants ou quotidiens; autrement dit, ne devraient-elles pas être pensées à partir d'un ordre de performativité qui est bien plus que celui qui consiste à "décrire" ou à "constater" le réel, à construire son objet, ou à parler de l'objectivité à partir d'un ordre précis. Quoi qu'il en soit, la difficulté d'une "synthèse" ou celle de l'appropriation totale de ce plus, d'un retour à soi de l'esprit a été abordée par Kant.

Mots-clés : sciences sociales, Emmanuel Kant, Michel Foucault, Jean-François Lyotard.

ALİ ERGUR

Agoras virtuels comme espaces de socialisation flexible: Le cas des sites Internet basés sur de la sur-exhibition du soi

La prolifération de la technologie électronique suscite une diffusion de sa fonction de surveillance sur un plan de socialités de plus en plus expérimentées dans l'espace virtuel. Les communautés virtuelles semblent présenter par excellence un milieu qui approfondit la flexibilité éthique à travers une expérience frivole, et qui, en même temps, incorporent la surveillance en cette dispersion du social. En effet, l'expérience virtuelle introduit une dualité constante à travers les échanges entre individus convertis en usagers : l'indissociable polarité

du surveillant et du surveillé à travers la confession et l'ironie, par lesquelles les individus se socialisent. Ce phénomène a été observé dans l'exemple de deux sites Internet en Turquie.

Mots-clés : communautés virtuelles, internet, société postindustrielle, individualisme.

VERDA İRTİŞ
Représentations de la France et de la Turquie parmi les jeunes issus des familles immigrées

Dans l'espace européen, la France, après l'Allemagne, constitue la deuxième destination pour les migrants originaires de Turquie avec une population d'environ quatre cent mille personnes. L'objectif de ce texte est de réfléchir sur l'univers relationnel des jeunes âgés de 15 à 24 ans, qui « ne sont pas immigrés eux-mêmes, mais nés dans le pays d'immigration de leurs parents ou encore arrivés en bas âge avec leurs parents ou après leurs parents ». Cette réflexion se fait à partir des interrogations [principales] suivantes :
- Que signifie le pays d'origine pour ces jeunes ?
- Quelle image la Turquie a-t-elle d'eux ?
- Comment la France les voit-elle ?
- Que représentent la France et les Français pour eux ?

Les données empiriques à travers lesquelles les interrogations ci-dessus seront abordées viennent essentiellement des entretiens menés avec dix jeunes vivant dans l'agglomération parisienne.

Mots-clés : représentation, image, im(migration), jeunesse, stéréotype.

SEZGİ DURGUN
Le culte architectural en face du monde

Cet article s'attache à la question de la "représentation nationale" considérant les liens entre les domaines de l'esthétique et de la politique. L'objet de ce travail est le pavillon Soviet et celle de l'Allemagne dans "l'Exposition Internationale des Arts et Techniques dans la vie Moderne" en 1937 à Paris située face à face.

Mots-clés : nationalisme, esthétique, style monumentale, exposition internationale, idéologie national-socialiste.

ZEYNEP SAVAŞÇIN

Poser la reconnaissance en tant que problème proprement politique : autour de l'œuvre d'Axel Honneth

La question de la reconnaissance est devenue l'une des problématiques principales des théories politiques contemporaines. Cette problématique, qui oppose les approches du libéralisme et du communautarisme, joue un rôle important dans la reconceptualisation de la question de la justice sociale à travers une interrogation sur le rapport entre l'universalité et la particularité. La théorie d'Axel Honneth ayant comme source la philosophie hégélienne et posant la conflictualité en tant que dynamique principale de l'intégration sociale, se distingue d'une part de la théorie communautarienne qui réduit la question de l'identité à l'ensemble des valeurs enracinées dans une communauté particulière ; et d'autre part s'écarte de l'universalisme des théories libérales. Cet article discute, autour de l'œuvre d'Axel Honneth, la portée proprement politique de la question de la reconnaissance, au-delà de ses dimensions éthique et juridique.

Mots-clés : Axel Honneth, communautarisme, théories libérales, reconnaissance.

FULYA BAYRAKTAR

Le Voyage Métaphysique de l'Homme chez Gabriel Marcel, ou « Homo Viator »

Homo Viator (L'Homme Voyageur) est une des œuvres importantes de Gabriel Marcel, philosophe existentialiste théiste. Le titre entier du livre est : *Homo Viator, Prolégomènes à une Métaphysique de l'Espérance.* A l'aide d'une métaphore de voyage, Marcel décrit dans cette œuvre l'homme en tant qu'être qui acquiert du sens dans l'appel qui lui vient de l'autre. Il raconte le voyage de l'homme vers son propre « moi », vers un « toi », et, à travers ce « toi », vers un « Toi Absolu ». Dans ce voyage, il s'agit d'une expérience de l'existence comme menant à l'Être. L'existence, en effet, n'est rien d'autre que ce voyage. C'est pourquoi il ne peut être qu'expérimenté. Marcel exprime cette expérience par l'intermédiaire d'une métaphore de voyage de la métaphore du voyage . Il s'agit d'un chemin parcouru avec la confiance

envers « ce qui attend », et qui aboutit aux dans les limites mystérieuses d'une contrée méta-problématique. Nous avons essayé, dans notre travail, d'étudier la métaphore du chemin, en partant de l'Homo Viator, lequel réunit relie le chemin et le voyageur, l'existant et l'existence.

Mots-clés : existentialisme, Gabriel Marcel, Etre.

ABSTRACTS

MEDAR ATICI
The Foundations of "World Citizenship" in the Stoic Philosophy

This article attempts to examine the idea of "ancient cosmopolitanism" in stoic philosophy and elaborate on the meaning of "world citizen" beginning from the fundamental concepts of this approach.

Key words: world citizen, natural law, universal sympathy.

MARTIN STERN
Socrates, Marsyas, and the Sirens: The Problem of Otherness in Philosophical Conversion

The tradition affirms that all philosophical activity rests on a conversion of soul. But what is the nature of this conversion? Does it concern a return of the soul to a unique foundational principle (" I ", "origin"...) or to a transformation of thought which allows a metamorphosis of it? This tension between a conversion-return and a conversion-mutation, which passes through the approach of Plato, signals the problem of otherness: does philosophising involve a return of the soul to itself by grasping a principle or becoming another? By comparing Socrates to the sirens of sculptures and to the flute player Marsyas in *Symposium*, Plato tells us that all conversion (musical or philosophical) implies the passage from an exteriority to interiority by the mediation of a revelation. However, philosophical revelation appears to reside in an interior reform rather than in a return to itself. Nevertheless, there is no genuine philosophical conversion, other than that which passes through a dialectic from itself to the other: as the figure of Socrates can only be understood by intertwined representations, one can only become oneself by becoming other through the philosophical conversion.

Key words: conversion, revelation, otherness, Socrates, philosophy.

TÜRKER ARMANER
Mimesis and Mimetic Activity

This article, taking its point of departure from Auerbach's *Mimesis*, attempts to explore certain moments in the history of mimetic activity with respect to literary and philosophical texts, especially in relation to Hegel's system. The fundamental hypothesis of the article is that transformations in modes of production, in urban architecture and in the syntax and semantics of language are processes reciprocally influenced by each other.

Key words: Auerbach, Hegel, mimetic activity, history.

UMUT ÖKSÜZAN
"Envoi" of Being and Representation

This study aims at investigating the contributions of two philosophers of the 20th century, Heiddeger and Derrida, to the debate on the foundations of modern thinking. Within this context, as a first step, the study attempts to analyze the thesis, which Heidegger presents in his article entitled 'The Age of the World Picture' on the role of representation in modern metaphysics. As a second step, the critique that Derrida develops in his seminar entitled "Envoi" of the Heideggerian reading of the history of philosophical thinking is examined. Finally, the possibility of an inquiry that will be able go beyond the limits of the philosophical positions of these two thinkers will be considered.

Key words: representation, Being, history, modernity, metaphysics.

İPEK MERÇİL
The Other Figure of the Intellectual

Towards the end of 80's an Islamite intelligentsia appeared on the cultural stage in Turkey. These intellectuals were the new actors on the intellectual stage as well as the Islamic community. Who were they? Were they able to create space for their individual liberty, their subjectivity and their self-determination while surpassing the field that is reserved for them by l'Islamism? Were they able to participate individually in the intellectual life

and politics of the city and be acknowledge their personal experience while keeping their Islamic identity? Has their Islamic identity allow them to make choices, to exercise their capacity to create within the cultural domain as intellectuals? Could they become men and women that create, distribute and apply culture? Were they able to initiate a debate on inter-communal values?

Key words: Islam, intellectual, identity.

BUKET TÜRKMEN

Islamic Visibility in the Secular Public Sphere and the Construction of Islamic Counter Publics

This paper attempts an evaluation of the reconstruction of the Turkish public sphere as a consequence of its Islamization. Analysis and discussion will initially focus on reconsideration of the bourgeois public sphere in social theory, with the aim of finding new conceptual tools. In the context of these theoretical debates this paper will discuss the formation of Islamic counter-publics in the Islamic Foundations of Turkey and attempt to determine their contribution to the reconstruction of the Turkish public sphere through the formation of new islamic subjects.

Key words: public sphere, counter public, Islamic youth, civil society.

MELİH BAŞARAN

On the Possibility and Conditions of Social Sciences (Heritage and Perspectives)

When considering the status of the social sciences with respect to their pretension to attain an "objective knowledge of things" according to a model of "reflexive subjectivity", it is not possible to utterly reject the claim to universality and communicability. However, via a game of thought, which consists to always, replacing oneself with another (in time or space), one may re-pose the question of *sensus communis* or the more general question of "social relations" and their specific status. Such "relations" as they have been conceived since Kant in accordance with the point of view of speculative reason (architectonics of pure reason), require a "rational unity" (if only in the form of academic institutions) or, in accordance with an alternative

point of view which strives toward the "union of people" or diverse peoples or even the unity of history, the "relation" could be interpreted in terms of consensus and dissensus, gathering and dispersion. Should the social sciences be grasped, despite the diversity of objects encountered or constructed, by starting from a subject who thinks through its conscious acts in accordance with distinct types of judgments, expert or everyday language games? In other words, can the social sciences be comprehended by starting from an order of performativity, which would go beyond mere description or confirmation of the real or any construction of the object and take its point of departure from an order of objectivity? Despite the difficulty of a "synthesis" or of an appropriated total of this "going beyond" or *plus*, a return of the intellect to itself was already considered by Kant.

Key words: social sciences; Immanuel Kant; Michel Foucault; Jean-François Lyotard.

ALİ ERGUR

Virtual Agoras as Spaces of Flexible Socialization: The Case of internet Sites Based on Over-Exposure of the Self

The proliferation of new technologies gives rise to a diffusion of the function of surveillance within social contexts realized in virtual environments. As a consequence of postindustrial socialization a new kind of personality has been generated that internalizes a two-sided process of surveillance in her/his virtual experience: simultaneous exhibition and surveillance. This article focuses on this contemporary dilemma through the example of two Internet sites that emphasize avowal and irony as manifestations of the basic duality of surveillance.

Key words: Virtual communities, Internet, postindustrial society, individualism.

VERDA İRTİŞ

Representations of France and Turkey Among Young People Descending From Turkish Immigrant Families

Within Europe it is France, after Germany, that constitutes the second

major destination for migrants coming from Turkey, with a population of about four hundred thousands. The aim of this paper is to reflect upon the relational universe of young people between 15 and 24 years old "who are not immigrants themselves but were either born in the country to which their parents migrated, or arrived at an early age together with or after their parents" through the following main questions:

- What does the country of origin represent for these young people?
- Which images does Turkey have about them?
- How does France see them?
- What does France as well as the French people represent for them?

The empirical data through which the above issues will be tackled come essentially from interviews carried out with ten young people living in Paris and its suburbs.

Key Words: representation, image, im(migration), youth, stereotype.

SEZGİ DURGUN

"Architectural Death Cult" Faces the "World"

This paper offers an examination of "national representation" indicating the complex relation between politics and aesthetics. The analysis limits itself to a particular example from the *Exposition Internationale des Arts et Techniques dans la vie Moderne* that was held at 1937 in Paris: the German Pavillion vs. the Soviet Pavillion.

Key words: nationalism, aesthetics, monumental style, world fair, national socialist ideology.

ZEYNEP SAVAŞÇIN

Discussing Recognition as a Political Question in The Theory of Axel Honneth

The problem of recognition has become one of the major problematics of the political theories of our time. This problematic, which opposes liberal and communitarian approaches, plays an important role in the reconceptualization of social justice by taking the discussions of universality and partic-

ularity as the basis. Since the theory of Axel Honneth, grounding in Hegelian philosophy, puts the conflict as the most important element of the dynamics of social integration, it differs from both the communitarian theories that reduce the problem of identity to the sum of the characteristics established in a community and the universalistic discourse of liberal theories. This article discusses the comprehension of recognition as a political problem, beyond its juridical and moral dimensions, in the theory of Axel Honneth.

Key words: Axel Honneth, communitarianism, liberal theories, recognition.

FULYA BAYRAKTAR

The Metaphysical Journey of Man In Gabriel Marcel's Philosophy or "Homo Viator"

Homo Viator (Man The Way-Farer) is one of the outstanding works written by Gabriel Marcel, the theist existentialist. The original name of the book is *Homo Viator: Introduction To A Metaphysic of Hope.* Marcel speaks of a man who finds his real meaning in a message coming from the "other" through the metaphor of a journey. He narrates a journey made by a man toward his own "self", toward "thou" and "An Absolute Thou" by means of "thou". This journey is an existential experience leading to a "Being". Indeed, existence is nothing more than this journey. Therefore, it can only be experienced. Marcel explains this experience by means of a metaphor of a man as the viator. This way taken with the man's hope resulting from the trust of "what is available for him" will end within the mysterious borders of a meta-problematic realm. In this article, the metaphor of "the way" is explored drawing upon Marcel's metaphor of "Homo Viator" that connects the way and the wayfarer, being and existence.

Key words: existentialism, Gabriel Marcel, Being.

LAPSUS DERGİSİ MAKALE YAZIM KURALLARI

Lapsus, Galatasaray Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi öğretim üyelerinin editörlüğünü yaptığı uluslararası bir akademik yayındır. . Felsefe, sosyoloji ve " insan bilimleri" alanına girebilecek akademik yazılar ile akademik kitap eleştirilerine yer vermeyi amaçlayan dergi, 16.5 x 24 cm. boyutlarında, 200-250 sayfa olarak yayınlanacaktır.

Lapsus'a gönderilen makaleler, öncelikle editör denetiminden geçirilerek asgari biçimsel koşullara uygunluk açısından değerlendirilecektir. Bu aşamada değerlendirmeye uygun bulunan makaleler, konuya uygun olarak hakem tayin edilen iki hakeme gönderilir.

Hakem raporu yazara editör aracılığıyla iletilerek, bu değerlendirme safhası boyunca, yazar-hakem ilişkisinin gizlilik ve dolaylılık yoluyla olmasına azâmi özen gösterilir. Hakemden gelen kabul/red değerlendirmesi ve (yayınlanabilir bulunması durumunda) düzeltme istekleri doğrultusunda yazardan gereken değişikliklerin yapılması talep edilebilir. Bu değişiklikler tam olarak yerine getirildiği takdirde, makale *Lapsus* Yayın Kurulu'na kesin yayınlanma kararı için sunulur. Yayın Kurulu, ilgili dergi sayısının içeriğini belirledikten sonra, basılma süreci başlatılmış olur. Yayınlanmak için gönderilen makalelerin başka yerde yayınlanmamış olması koşulu aranır. Yayına kabul edilen makale yazarlarından, e-posta yoluyla gönderilen elektronik versiyonun yanında üç kopya çıktı talep edilir.

Lapsus'un her bir sayısı önceden belirlenen ve duyurulan bir tema ekseninde oluşur. Tema-dışı makalelere de yer verilebilmekle birlikte, bir sayının öncelikli makaleleri temaya dahil olanlardır. *Lapsus*, yılda iki kez yayınlanır. Gelecek sayıların temaları önceden *Lapsus*'un internet sitesinde ve başka akademik mecralarda duyurulur.

Makale yazarı makale ile birlikte adını soyadını, adresini, telefon numaralarını ve e-posta adresini de göndermek durumundadır..

Makalelerin uzunluğu 5000-9000 sözcük arasında olmalıdır. Her makale için 250 kelimeyi geçmeyen Fransızca, Türkçe ve İngilizce dillerinde yazılmış özetler ve anahtar sözcükler yazılması gerekir.

Elektronik posta adresine Word belgesi olarak iliştirilerek gönderilen makaleler için yazı karakteri : Arial 12, Arial narrow 12, Palatino Linotype 10. Referanslar, sayfa altlarında, dipnot yöntemiyle verilir. Üç satırı geçen alıntılar için " blok" yönteminin kullanılması tercih edilir. Satırlar 1.5 aralık boşluk bırakılarak düzenlenir. Makaleler için anahtar sözcük olabilecek 5-10 terime gereksinim vardır.

Çeviri gönderenlerin mutlaka makalenin yabancı dildeki original kopyasını göndermesi, ayrıca makalenin tam künyesini (derginin tam adı, yazarı, baskı yeri, yılı, cildi, sayısı ve sayfaları) bildirmesi gereklidir.

Lapsus dergisi güz ve bahar dönemlerinde olmak üzere yılda iki sayı yayınlanacaktır. *Lapsus*'un güz sayısı için makalelerin son teslim tarihi *15 Ekim*, bahar sayısı için *15 Mart* olarak belirlenmiştir, bu tarihten sonra gönderilen yazılar bir sonraki sayı için değerlendirmeye alınacaktır.

Yayın Kurulu tarafından yayınlanmaya uygun bulunan yazıların telif hakkı Galatasaray Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi'ne aittir, başka bir yerde yayınlanamaz. Yazar(lar)a telif ücreti ödenmez. Yazıların tüm sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.

İrtibat adresleri ve telefon numaraları :

http://lapsusreview.com

Yard. Doç. Dr. Türker Armaner
Galatasaray Üniversitesi
Fen-Edebiyat Fakültesi
Çırağan Cad. No: 36
34357
Ortaköy - İstanbul
Tel: 212 227 44 80 / 459
Email: tarmaner@gsu.edu.tr
Fax: 212 227 88 16

Yard. Doç. Dr. İpek Merçil
Galatasaray Üniversitesi
Fen-Edebiyat Fakültesi
Çırağan Cad. No: 36
34357
Ortaköy - İstanbul
Tel: 212 227 44 80 / 408
Email: imercil@gsu.edu.tr
Fax: 212 227 88 16

"HAFIZA, HATIRLAMA, UNUTMA"

Geçmiş, şimdi, gelecek ekseninde hafızanın rolü nedir?
Şimdi, geçmişi unutarak mı kurulur, yoksa hatırlayarak mı?
Hafıza geçmişin şimdideki izi midir?
Geleceğin kurulmasında hafızanın rolü nedir?
Hafıza dar anlamda bir hatıra kasası mıdır?
Unutma bu kasada yer açma etkinliği midir?

Hafıza Bergson'da olduğu gibi şimdinin sezgiyle tutulan, zekâ ile çözümlenemeyen süremi midir?
Yoksa hatırlama, Husserl'in düşündüğü gibi şimdi iken geçmişe düşeni, içsel zaman bilinci zemininde tekrar şimdiye çağıran bir yönelim midir?
Peki ya unutma, yalnızca bir zamanlar şimdi olanın içsel zamandaki kaybı mıdır?
Yoksa hiçbir zaman bilince şimdide verilmiş olmayanın da unutulmasından bahsetmek mümkün müdür?
Anlam verilemeyen, yasaya aykırı olduğu için yer verilemeyen arzunun bilinçdışı yeri de hafıza mıdır?
Bastırma bir unutma olabilir mi?
Nietzsche'nin unutmayı hayatı sürdürmenin ve olumlamanın koşulu olarak görmesine karşın, Heidegger'in varlık tarihinde unutmanın açığa çıkarma kadar ilksel olduğunu söylemesini nasıl yorumlamalı?
Hafıza kayıtlarının dinamik bir oyun içinde dönem dönem yeniden yapılanabilirliği, zihnimizdeki arşivin hem olanağının hem de olanaksızlığının koşulu değil midir?
Bedenin bir hafızası var mıdır?
Yoksa yaşayan beden travmatik bir bastırmayla mı yaşamaya mahkumdur?

Toplumların bir hafızası var mıdır?
Toplumsal hafıza hatırlayarak mı, unutarak mı kurulur?
Toplumsal iktidar ile hafıza arasında bir ilişki var mıdır?
Hatırlama ve unutmanın bu ilişkideki rolü nedir?

Modern toplumsal kurumlar olan aile, din, eğitim, ulus-devletin hafıza ile ilişkisi, hatırlama ve unutmaya katkısı nedir?
Resmi tarih hafıza üzerinden mi kurulur? Tarih yazımı örgütlü bir hatırlama ya da unutma etkinliği midir?
Bergson'un dediği gibi hafıza bilinç midir? Hafızanın denetimi, bilincin denetimi midir?
Renan'ın dediği gibi ulus unutarak mı kurulur? Unutarak mı biz oluruz, hatırlayarak mı?
Felsefe ve sosyoloji açısından "hafıza, hatırlama, unutma" sorunsalını LAPSUS'un ikinci sayısında tartışmaya açıyoruz. Yazılarınızla katılmanız bizi mutlu edecektir.

ISSN 1305-6816